Wie verhält sich
in
Kants Religionslehre
das theoretische Element zum praktischen?

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Dr. phil. Gotthold Bauerfeind
Barmen.

Rostock.
Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.
1875.

Inhalt.

A. Einleitung.

Ich habe vielfach gehört, wie Kant der Vorwurf gemacht wurde, er sei trocken und farblos, allzu nüchtern und lasse bei entschiedenem Mangel des Gefühls den dürren Verstand in einer die Wahrheit der Auffassung bei ihm selbst und bei seinem Leser schädigenden Weise vorherrschen. — Und das geschah nicht nur von solchen, die ihn etwa nur ungenau kannten und etwa nur den Anfang seines Hauptwerkes oder die prolegomena gestreift hatten. — So hatte ich denn keine geringe Abneigung zu überwinden, als ich mich zu genauerer Bekanntschaft an diesen vermeintlich so alt ausgetrockneten Philosophen machte, der weiter nichts weiß, als Kritik, Kritik, Kritik. Ich stellte mir ihn vor als einen Mann, der vom hohen Princip reiner Vernunft herab aburtheile und seine Sätze aufstelle ohne persönliche Betheiligung und ohne Gefühl, als lebte er nicht mit in der Welt und kännte die Beziehungen des Gemüths zu Gott und Menschen nicht.

Wäre es so, selbst dann wäre er zu entschuldigen. Er geht ja im reinsten Wahrheitsinteresse auf die Untersuchung der Geistesvermögen aus, soweit sie sich besonders auf Erkennen und Wissen beziehen, und will von seiner eigenen Vernunft und der in ihrer eigensten Natur gegründeten Dialektik sich nichts vorgaukeln lassen; was läßt sich da anders erwarten, als daß er seine persönlichen Gefühle dabei zur Resignation und zum Schweigen nöthigt? — Allein es ist in der That nicht so. Wer etwas zwischen den Zeilen zu lesen versteht und zu dem Gedankengang, den der Philosoph nicht selten plötzlich und unerwartet einschlägt, sich die Motive ergänzt, wie manche Inconsequenz und Dunkelheit wird da auf Rechnung der Anhänglichkeit des Philosophen an sittliche und religiöse Grundsätze und Anschauungen zu setzen sein! Denn diese mit seinen neu gewonnenen philosophischen Gedanken zu vereinigen oder in Einklang zu setzen, hat er mit aller Anstrengung zugestandener-

maßen gestrebt. Wie viel Arbeit hat er sich gemacht, das zu thun an Stellen, wo es leicht war, die straffe Consequenz zu wahren, wollte er sich allein an seine theoretischen Grundgedanken halten! Wer die transscendentale Aesthetik und Analytik billigt, für den ist eigentlich die ganze mühevolle Lehre der Paralogismen und Antinomien nicht nöthig, denn die Problematicität der Seele und der Welt ist dem selbstverständlich. Warum wird denn die Lehre vom Ideal der reinen Vernunft so höchst gezwungen eingeführt und sogar festgehalten, die doch gar kein genuin Kantischer Gedanke ist? Das Capitel von der Endabsicht der natürlichen Dialektik ist voll von Gedanken, die von sittlichen Impulsen ausgehen. Auch das unklare Schwanken des Begriffs des noumenon ist wohl hieher zu ziehen und damit die Unbestimmtheit des kritischen Idealismus. Eben so der Kunstgriff der Wiederaufhebung der Ausscheidung der praktischen Vernunft aus den Erkenntnißmitteln für die theoretische.

Kant hat sicher das größte persönliche Interesse an Fragen der Sittlichkeit und Religion. Sein System und seine Werke, sein ganzer Gedankenkreis, sie bezeugen das auf's kräftigste. Die Tendenz, welche seine ganze Philosophie beherrscht und lenkt, ist ja die, den Schwindel aus der Metaphysik zu entfernen, Sicherheit über die Grenzen der Erkenntniß zu schaffen und Wahrheit in die Erkenntniß der dem sittlichen und religiösen Glauben zu Grunde liegenden Probleme zu bringen. Die Nachforschungen der Vernunft darüber sind wichtiger, als alles, was der Verstand auf dem Felde der Erscheinungen leisten kann*) (II. suppl. XXVI.). Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik als deren letzten und alleinigen Zweck abzielen (IV. 381). Sie sind nöthig für Sittlichkeit und Religion als Grundlagen. Sie werden aufgehoben auf theoretischen Weg und zu negativen Gedankendingen, Problemen, denkbaren Möglichkeiten gemacht. Dagegen auf praktischem Wege gelingt es, die diesen Ideen entsprechenden Objekte zu finden. Aber wie denn? Die Freiheit ist der einzige Begriff des Ueber-

*) Citate nach Rosenkranz.

sinnlichen, der seine objektive Realität in der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung erweist und eben dadurch die Verknüpfung der beiden anderen Begriffe mit der Natur, aller dreier aber untereinander zu einer Religion möglich macht (IV. 382). Als die eigentliche Triebkraft dieser Tendenz und Wendung der Philosophie Kants erscheint nicht etwa ein specifisch religiöses Interesse, sondern ein ethisches. Auf die Sittlichkeit und die ihr zu Grunde liegenden Vermögen legt er den Hauptnachdruck. Die praktische Vernunft mit ihren moralischen Gesetzen und Ideen hat den entschiedenen Primat vor der theoretischen. Die Religion ist ein Ergebniß, nicht eine Grundlage der Sittlichkeit, gewissermaßen eine Blüthe am Stamm der praktischen Vernunft.

Und dennoch, trotzdem daß sie solche Nebenstellung hat und nicht als Zielpunkt des Systems, sondern als Nebenergebniß erscheint, schließt merkwürdigerweise eine jede der drei großen Kritiken mit der Durchführung des Gedankenganges bis zur Religion, bis zum reinen Vernunftglauben. So bildet sie gleichsam die höchste Spitze, den abschließenden Wipfel des Baumes der Philosophie und krönt als einheitlicher Abschluß in enger Zusammenfassung das in seinen Theilen viel verschlungene und manchfach verzweigte, ja aus ganz entgegengesetzten Bestandtheilen zusammengefügte Ganze.

Aber wie ist das möglich? Wie können zwei ganz verschiedene Stämme, wie können Linde und Eiche in eine Krone zusammenwachsen? Das könnte doch nur eine scheinbare, eine bloße Einheit der Form sein, wie für den Betrachter aus der Ferne, dem die verschiedenartig gebildeten Zweige und Blätter sich als eine grüne Masse und als Abschluß einer Baumfigur nach oben hin darstellen? Bei genauerer Betrachtung wird doch die Artverschiedenheit der Blattbildungen trotz der räumlichen Nähe und der umfassenden äußeren Form sich zeigen! Ja Kants Philosophie hat in der That zwei Wurzeln und Stämme, mit Ergebnissen sehr verschiedener Sicherheit und Gewißheit. Erkenntnisse, im strengen Sinn, im theoretischen Gebiet, mit Umgrenzung dieses Landes der Wahrheit durch Probleme und Hypothesen; subjektiv praktische Glaubensge-

wißheit, nicht mehr mit dem Namen der Erkenntniß benennbar, auf der Grundlage der praktischen Vernunft. Wie verhalten sich diese verschiedenartigen Elemente in der Religionslehre zu einander? Das ist die Frage, die uns hier beschäftigt.

Wie haben wir unsere Untersuchung zu diesem Zweck zu disponiren?

Vor allen Dingen müssen wir bestimmen: was ist theoretisch und was ist praktisch? Was ist überhaupt das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Seiten der reinen Vernunft? Wie verhalten sich die aus ihnen gewonnenen Ergebnisse im Allgemeinen zu einander?

Sodann werden wir die Entstehung der Religionslehre aus dem Gedankengang des Philosophen zu verfolgen haben. Dazu reicht nicht aus die Untersuchung der Lehre, die Kant in seiner hieher gehörigen Hauptschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" bietet, wir müssen in den hauptsächlichsten Schriften, besonders den drei großen Kritiken, den Weg aufzeigen, der zur Religion führt. Er wird sich ja von verschiedenen Ausgangspunkten aus vielleicht verschieden gestalten. Es werden vielleicht auch die so erzielten Bestimmungen der Religion durch leise Verschiedenheit der Färbung an die Ursprünge erinnern. Wenn wir sodann schon einige Einsicht in die Sache gewonnen haben, können wir mit Hoffnung auf Erfolg zu einer Analyse des Hauptwerks über die Religionslehre schreiten. Wir werden dabei die theoretischen und die praktischen Elemente im einzelnen, die Beziehung derselben auf einander, sei sie nun Zweck oder Grund, sei sie blos formell und absichtslos oder zweckmäßig und bedeutungsvoll, möglichst deutlich an's Licht zu stellen suchen, um dann über das Ganze ein begründetes Urtheil uns zu bilden.

B. Wie stellt sich das Verhältniß von „theoretisch" und „praktisch"?

Es ist schon beim gewöhnlichen Sprachgebrauch schwierig, diese beiden Begriffe in ihrem Gegensatz, der so mannichfache Anwendung und Modifikation erleidet, scharf und bestimmt zu

begrenzen. Doppelt groß wird die Schwierigkeit bei einem Philosophen, welcher sich einen eigenthümlichen Sprachgebrauch schafft, denselben aber nicht immer und überall beibehält, sondern auch die Ausdrücke des gewöhnlichen Lebens, die er schon anders verwendet hat, in ihrer gemeinen Bedeutung wieder einführt. Wenn Kant sagt: „Im Streit der Fakultäten handelt es sich um den alten Gegensatz zwischen praktisch und theoretisch. Die theoretische Wissenschaft, welche keinen unmittelbaren Einfluß ausübt auf den Staat, ist die Philosophie; die praktische, welche einen unmittelbaren Einfluß ausübt, ist vertreten durch die drei oberen Fakultäten", so sind die beiden fraglichen Worte in Anlehnung an den Sprachgebrauch verstanden, und doch ist die Praxis, welche sonst mit der Wissenschaft nicht im Verhältniß der Zugehörigkeit steht, hier in dieselbe eingeführt, so daß sogar drei Wissenschaften praktisch genannt werden. Warum? Weil ihr Zweck ein praktischer ist; sie sind nur zur Praxis da. Was ohne Einsicht nicht geschehen kann, erfordert die Theorie als Bedingung der Praxis. Solche Wissenschaft hat natürlich wieder einen besonderen specifisch praktischen Theil, eine Anwendungslehre. So sind die mathematischen und Natur-Lehrsätze theoretisch, näher technisch. Die angewandte Naturwissenschaft als Medicin und Landwirthschaft ist praktisch, näher mechanisch.

Die Philosophie war hier noch im Ganzen als theoretische Wissenschaft bezeichnet. Wenn nun Kant von theoretischer und praktischer Philosophie spricht, so ist offenbar eine Aenderung in der Bedeutung unserer beiden Gegensätze eingetreten. Wenn er weiter sagt: „Die Ideen und Probleme der theoretischen Vernunfth aben eine praktische Kraft, nämlich als regulative Principien spekulativ-theoretischer Forschung und Beurtheilungsgründe der Dinge" (II. 447), so meint er es sicher anders, als wenn er gewissen Ideen der reinen Vernunft vermöge der Freiheit praktische Kraft zuschreibt. Wenn Kant von einem theoretischen Glauben christlicher Dogmen sagt, es habe keinen praktischen Werth, so faßt er die Worte wohl in anderer Bedeutung, als wenn er vom praktischen Glauben sagt, das Minimum von Theorie

sei für ihn genug. Unter einem praktischen Mann versteht man in der Regel doch den, der die besten Mittel zum Zweck zu finden und auch sofort anzuwenden weiß. Dies schreibt Kant der Klugheit zu und diese Handlungsweise nennt er, wenn er unterscheiden will, eine pragmatische und ein Thun nach pragmatischen Gesetzen, wobei ein pragmatischer Glaube an den Erfolg möglich ist; und doch heißt es dagegen wieder: „Praktisch sind nur die Interessen; die Ideen, die nicht auch Interessen sind, sind unpraktisch".

Es ließen sich solcher Antithesen wohl noch mehr aufstellen. Das würde uns wenig fördern. Wir müssen auf die unserm Philosophen speciell eigenthümliche Unterscheidung achten.

Kant unterscheidet wie eine Sinnen- und eine intelligible Welt, so zwei Vermögen der Vernunft (im weiteren Sinn), ein theoretisches und ein praktisches, deren jedem eigenthümliche Ideen und Ideale zukommen.

Das praktische Vernunftvermögen enthält nur Sätze, die auf eine Willensbestimmung gehen. (Doch ist freilich zu unterscheiden eine moralisch-praktische Vernunft und eine technisch-praktische, letztere bezieht sich (IV. 358) auf die Art und Weise der Ausübung unserer Causalität im Nexus der Naturgesetze; nur von der ersteren wird ferner die Rede sein). Das theoretische Vermögen führt nur auf Sätze, welche die Verknüpfung einer Ursache mit einer Wirkung aussagen. Bliebe die Sachlage so einfach und klar, so würde die Frage unseres Themas leicht zu lösen sein. Allein das Verhältniß verwickelt sich einmal dadurch, daß die praktische Vernunft nicht blos „den Willen bestimmt", sondern auch in sich gewisse ursprüngliche Principien a priori hat, mit welchen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden sind, diese theoretischen Positionen aber nichts destoweniger als praktisch angesehen d. h. zum praktischen Element gerechnet werden, weil sie nur auf Grund der praktischen Vernunft objektive Realität erhalten und überhaupt erkannt werden; denn praktisch wird etwas erkannt, wenn es als nothwendige Bedingung zu praktischen Forderungen gehört. Damit ist schon die weitere Verwickelung angedeutet, die dadurch

gegeben ist, daß praktisch nicht bloß „der Wille bestimmt", sondern auch „geschlossen" wird. Praktisch wird geschlossen: „Daß etwas sei, weil etwas geschehen soll". Theoretisch: „Daß etwas sei, weil etwas geschieht". Daraus ergiebt sich, daß es nicht nur eine theoretische Erkenntniß giebt (II. 492. 93), die über das, was da ist, 1. Nothwendiges (a priori) enthält, 2. Nöthiges d. i. Empirisch-rationales, wobei der theoretische Schluß immer auf die Bedingung geht (prolegom. §. 17—20 wird den Erfahrungsurtheilen objektive Gültigkeit für jedermann beigelegt, sollte das, da §. 16 dem direkt widerspricht, nicht auf die Erfahrungswissenschaft, die empirisch-rationale Erkenntniß bezüglich sein?), 3. Spekulatives, „wenn sie, die theoretische Vernunft, auf einen Gegenstand oder einen solchen Begriff von einem Gegenstand geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen kann": Es ist damit auch eine praktische Erkenntniß gesetzt über das, was da sein soll, welche 1. Nothwendiges enthält (die praktischen Gesetze a priori), 2. Nöthiges, d. h. Praktisch-empirisches, nämlich Maximen zur Regulirung des Lebens im Einzelnen nach den Gesetzen a priori, 3. Spekulatives, betreffend die Postulate und Ideale der praktischen Vernunft, d. i. den reinen Vernunftglauben.

So hätten wir also zu unterscheiden: theoretische und praktische Erkenntnisse d. h. solche, die aus der theoretischen und solche, die aus der praktischen Vernunft stammen. Naturbegriffe sind theoretisch, Freiheitsbegriffe sind praktisch.

Allein die Sache complicirt sich noch weiter. Es wird nämlich den theoretischen Geistesvermögen ein Einfluß gestattet auf den begrifflichen und inhaltlichen Ausbau der praktischen Begriffe. Die Kategorien des Verstandes gestatten eigentlich nur Anwendung auf die Erscheinung, allein sie werden auch angewandt auf noumena, deren objektive Realität praktisch gesichert ist, und zwar zum Behuf, sie zu denken; (ebenso gut werden die Kategorien zum Denken der Ideen und Ideale der theoretischen Vernunft gebraucht). Nun kommt noch folgendes dazu. Es dürfen um die Einheit der Geistesvermögen zu erhalten, die Principien und Postulate der praktischen Vernunft, deren Interesse die Bestimmung des Willens in

Ansehung des letzten und vollständigen Zweckes ist, und die Principien der theoretischen Vernunft, deren Interesse in Erkenntniß der Objekte bis zu den höchsten Principien a priori besteht, einander nicht widersprechen. So müssen denn Prüfungen vorgenommen werden, ob solches der Fall ist, und Versuche gemacht werden, etwa erscheinende Widersprüche auszugleichen; diese stammen natürlich aus dem Interesse der theoretischen Vernunft, des Erkenntnißvermögens, sie werden mit theoretischen Mitteln geführt, und haben unmittelbar auf die Willensbestimmung keinen Einfluß. Sie beziehen sich ebensowohl auf die Erkenntnisse, welche die theoretische Vernunft gewann, als auf die, welche auf praktischem Grunde erwuchsen. So werden auch die Freiheitsbegriffe Objekt der theoretischen Thätigkeit. Es stellt sich das urtheilende Vernunftsvermögen über theoretische und praktische Begriffe (IV. 8—16).

Es ist das durchaus in der Natur der Sache begründet. Die Philosophie ist im Grunde nur theoretisch, nur Erkenntniß, mag sie nun als Quellen und Gegenstände haben, was sie will. Solche theoretische Betrachtung über philosophisch ergründete Gedanken selbst kann in ihrer Tendenz möglicherweise auch praktisch sein, sobald sie den Zweck hat, die Triebfedern des Handelns zu stärken, zu reinigen und zu lenken.

Soweit über das Verhältniß des Theoretischen zum Praktischen in der Kantischen Philosophie im Allgemeinen.

C. Welches ist der Weg, auf dem die Kritik der reinen Vernunft zum Religionsbegriff kommt?

Die Kritik der reinen Vernunft unterscheidet eine Sinnenwelt der Erfahrung, die Natur, und eine intelligible von uns gemuthmaßte, nicht erkannte Welt, (das transscendentale Objekt) das noumenon, ungewiß, ob der noumena. Kant versichert freilich, daß er die Existenz von Dingen außer uns nicht bezweifle, aber man vermißt hier die Consequenz und die wissenschaftliche Begründung dieser Ueberzeugung. Der Beweis des Satzes: „Das bloße aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raume außer mir“ (II. suppl. XXI. 772), ist durchaus nicht

gelungen, denn es werden dabei res extra nos (nämlich im Raum, den wir in der Anschauung als außer uns setzen) und res praeter nos nicht unterschieden. Außerdem steht gegenüber der Ausspruch: „Das Dasein der Gegenstände außer uns kann uns durch alle mögliche Erfahrung nicht gewiß werden". (proleg. §. 97). Freilich auch wieder zu diesem Ausspruch und dieser Bestimmung spricht er dem Verstand hinreichende Erkenntniß ab. „Ich denke oder ich existire denkend" (II. suppl. XXVII. 873). Dies sogar ist ihm ein empirischer Satz. Auch in uns selbst nehmen wir nur Erscheinungen wahr; wir können gar nicht erkennen, wie es mit unserm eigenen Innern steht. — So kommt der transscendentale Idealismus dem Scepticismus nahe. Da biegt Kant ab von dieser Bahn und folgert aus dem Begriff der Erscheinung überhaupt, daß ihr etwas entsprechen müsse, was nicht Erscheinung ist, mithin das Wort „Erscheinung" schon eine Beziehung auf etwas anzeige, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, „etwas, das ist", ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenständ sein müsse. Eine positive Bedeutung würde dieser Gegenstand haben, für ein intellectuelles Anschauungsvermögen (II. suppl. XXIV. 783). Das ist aber selbst ein Problem. Für Wesen mit dem menschlichen Anschauungsvermögen ist das transscendentale Object (denn dazu werden wieder die Dinge außer uns) nicht eine positiv bestimmte Erkenntniß, sondern bedeutet nur: „das Denken von irgend etwas". Es ist ein leerer Gedanke obwohl ohne Widerspruch in sich. Hierauf werden nun Kant die „Dinge außer uns" zu bloßen Gedankendingen, sogar die Pflicht wird ihm ein Ding an sich. — Doch wird auch die andere Auffassung nicht aufgegeben, wonach die Empfindungen Wirkungen der Dinge auf unser Gemüth sind. Ja es geht soweit, daß auch den Dingen an sich Wirkungen auf die Erscheinungswelt zugeschrieben, ihnen Causalität, freilich eine andere Art derselben als die in der Kategorientafel, beigelegt wird.

Es ist leicht ersichtlich, wie so, auf diesem theoretisch geschaffnen Ocean des Dinges an sich ein weiter Raum für

die Gegenstände der Religion und Sittlichkeit, die sich in der Erfahrung nicht finden und in der Erscheinungswelt keinen Platz haben, gewonnen und gesichert ist.

Was erfahren wir nun über diese intelligible Welt?

Wir müssen uns erinnern, daß Kant eine reine Erkenntniß a priori von Verstandsbegriffen statuirt, ein System allgemeiner und nothwendiger aller Erfahrung vorausgehender Begriffe und Grundsätze, durch welche alle Naturgesetze der Erscheinung erst möglich werden. Aber diese Erkenntniß hat an sich bloße Gedankendinge, bloß gedachte Dinge zu ihrem Gegenstand und bekommt erst durch ihre Anwendung auf die sinnlich gegebene Anschauung objektive Realität. Sie hat keine andere Bestimmung, als die Mannigfaltigkeit und den Wechsel der Erscheinungen unter Verstandesgesetze zu bringen. Sie hat, eben weil sie a priori ist, keine Beziehung zu den der Erfahrung zu Grunde liegenden Dingen. — Dagegen machen die Vernunftbegriffe, die Ideen der Seele, der Welt und Gottes Anspruch, eine Erkenntniß realer Dinge zu gewähren, die keine Erfahrung geben kann. Das wäre ein Weg in jenes Reich, welches der Verstand uns nicht erschließt. Allein wie steht es in Wirklichkeit mit diesen Ansprüchen?

Sie sind unberechtigt. Warum? — Die Kategorien sind leer, wenn sie sich nicht auf Erfahrung beziehen, und doch wird das Denken und werden sie auch auf die Ideen angewendet, „zur Bildung höherer Gedankendinge", darin liegt eigentlich der Grund des transscendentalen Scheins und der Neigung der Vernunft, ihre so behandelten Ideen zu realisiren! Und doch läßt Kant diese Anwendung der Kategorien zum bloßen Denken zu. Es werden durch die Idee allein nach Regeln a priori bestimmte Ideale gedacht, als Ideen in individuo (II. 447), „die zwar noch weiter von der objektiven Realität entfernt sind, als die Ideen" (an vielen Stellen werden sie aber nicht unterschieden). Das Ideal muß jederzeit auf bestimmten transscendentalen Begriffen beruhen und zur Regel oder zum Urbild dienen, sei es der Befolgung oder der Beurtheilung und muß widerspruchslos und fehlerfrei gedacht sein.

Die Vernunft setzt diesen Gedankendingen entsprechende Wesen, objektive Ideale (von denen Kant an anderer Stelle sagt: „Sie sind nicht für Hirngespinste zu achten"). So macht sie aus der Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjekts das „Ich", aus der Einheit aller Bedingung der Erfahrung „die Welt" und aus dem einheitlichen Inbegriff aller Dinge und Gegenstände des Denkens das ens realissimum (Gott), das Kant auch als a priori bestimmten Begriff von einem einzigen Gegenstand, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, das einzige Ideal reiner Vernunft nennt.

Nun bietet Kant alles auf, nachzuweisen, daß die Realität dieser Ideen oder Ideale, da ihnen in der überall nur Relatives und Bedingtes bietenden Erfahrung nichts entspricht, und da nur auf das Geheiß der Erfahrung neue Zusätze synthetischer Art zu einem Subjekt kommen können, zunächst weder widerlegt noch bewiesen werden könne und nichts beitrage zur Erweiterung unserer Erkenntniß über die Erfahrung hinaus, daß über Dinge der jenseitigen Welt eine Annahme für die Vernunft soviel werth ist als die andere, falls sie nur beide in sich widerspruchslos sind.

So kommt ihnen die beanspruchte constitutive Bedeutung in Bezug auf unser theoretisches Wissen nicht zu, sondern nur noch eine regulative und methodologische. — Was heißt das? Die Vernunft bezieht sich nicht auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand durch die Maximen der Homogenität, Specification und Continuität, und diese Maximen sind subjektive Grundsätze, die nicht von einer Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft an einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß der Objekte gewonnen sind. So macht der Verstand für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, wie die Sinnlichkeit für den Verstand, und es ist die Vernunft das zur Beschaffung einer Einheit der Erkenntniß treibende Moment, um die Gemeinschaft und die Verbindung aller möglichen Erfahrung zu erkennen. — Somit scheint jede Brücke abgebrochen.

Allein Kant hält doch auch wieder jene Ideen noch in etwas anderer Bedeutung fest, nämlich als Probleme, als un-

gelöste Forschungsaufgaben der Vernunft, die ihr durch ihr Wesen selbst gestellt sind. „Die transscendentalen Vernunftbegriffe und Ideen sind aber doch nützlich . . . zu geschweigen, daß sie vielleicht **von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen** und den moralischen Ideen selbst überall ihre **Haltung** und **Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen** der Vernunft verschaffen können" (II. 265). Problematisch ist aber ein Begriff, der keinen Widerspruch enthält und als Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise theoretisch festgestellt werden kann. So erstreckt sich unser Erkenntnißvermögen doch problematisch weiter als Anschauung und Erscheinung, es kann aber in diesen Ueberschreitungen nie assertorisch gebraucht werden.

Es kann aber die Unmöglichkeit der Realität dieser Ideen auch nicht bewiesen werden, und so schwankt das Zünglein der Wage (Abschnitt von der Endabsicht der natürlichen Dialektik) sogar in der theoretischen Vernunft ein klein wenig zur Annahme ihrer Realität. „Die Pflicht zu wählen würde die Unschlüssigkeit der Spekulation aus dem Gleichgewicht bringen". Der eigentliche Ausschlag muß von anderer Seite kommen. Läßt sich auf anderem Wege für diese Ideen Realität nachweisen, so hat die reine Vernunft nichts dawider, sie als gegebene Größen anzunehmen und zu bearbeiten. — Aber für die theoretische Vernunft kann doch, was vor ihrem Tribunal nicht bewiesen ist, nicht Ausschlag gebend sein? Für wen wird denn dieser Ausschlag gegeben? Nicht für das denkende, sondern für das handelnde Subjekt. Verhielte sich das Subjekt blos theoretisch denkend, so könnte nichts ausgemacht werden, es wäre dann sich selbst blos Erscheinung. Nun aber verhält es sich auch handelnd, ist es selbst auch noumenon, hat es auch praktische Vernunft. Da aber der Nachweis nicht theoretisch zwingt, so sind die Gründe nicht allgemein objektiv zureichend, sondern nur allgemein subjektiv und zwar für handelnde Subjekte, und wir können nicht ein Wissen, sondern nur einen Vernunftsglauben erhalten. —

Die Kritik der reinen Vernunft schließt mit einer Methodenlehre, das ist: mit einem Inbegriff der Anwendungsregeln für ihre Grundsätze. Die Ideen und Grundsätze der theoretischen Vernunft finden ihre Anwendung in der Gruppirung und Verbindung der Verstandskenntnisse und können nicht angewandt werden auf die Erscheinungen, und so bleibt für einen Kanon nur übrig, Regeln zu geben über die Anwendung der Grundsätze der praktischen Vernunft. Solcher Kanon kann nichts anders enthalten als moralische Gesetze, welche Handlungen fordern und als solche, — denn mögliche Handlungen sind mögliche Erfahrungen, — zugleich Principien der Erfahrung sind. Aber sie stellen die Erfahrung als Aufgabe hin, nicht als Wirkung von Ursachen, sie fordern, daß es eine Erfahrung gebe, die ihnen entspreche, und daß das moralische höchste Gut „die Tugend" verwirklicht werde in der Welt.

Die Welt, sofern sie sittlichen Gesetzen gemäß wäre, wäre eine moralische Welt. Sie ist eine bloße aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann. Sie hat daher objektive Realität; nicht als ob sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen Anschauung ginge, sondern auf die Sinnenwelt, aber als auf einen Gegenstand der reinen Vernunft (II. 641) nach ihrem praktischen Gebrauch. So erhalten wir also ein Wollen des Uebersinnlichen, nicht ein Erkennen desselben. Der Inhalt dieses Wollens ist zunächst ein Gedankending. Dies Wollen, das in der praktischen Vernunft liegt, muß aber auch auf etwas abzielen. Es muß übersinnliche Zwecke haben. Diese werden sich nicht durch Sinnlichkeit und Verstand erkennen lassen, theoretisch, wohl aber vielleicht aus der Natur dieses Wollens und aus den Ausführungsbedingungen denkend folgern lassen. Das ist Theorie, genauer Spekulation auf praktischem Grunde. Darum sagt auch Kant, nachdem er die beiden ersten Grundfragen der Philosophie als theils rein theoretisch theils rein praktisch bezeichnet hat, von der dritten: „Was darf ich hoffen"? Sie sei theoretisch und praktisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen und wenn es hoch kommt, spekulativen

Fragen führe". Beim Handeln in Absicht der Erreichung übersinnlicher Zwecke stehen diese dem Bewußtsein natürlich als Hoffnung vor dem Auge. Die Summe der übersinnlichen Zwecke ist die Verwirklichung der Tugend in der Welt. Daher muß doch wohl der Gegenstand des Hoffens die moralische Welt sein? Allein K. erklärt: „Alles Hoffen geht auf Glückseligkeit". – Woher kommt das? Wie vereinigt sich das? Wird hier ein neuer Einschlag in das Gedankengewebe aus dem sonstigen Gedankenkreise, aus der Empirie eingezogen? — Wir werden später darauf wieder zurückkommen müssen.

K. sagt weiter: „Das Hoffen ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz **dasselbe**, was das Wissen und das Naturgesetz in Absicht der theoretischen Erkenntniß der Dinge ist". Wir fragen: „Sind es aber auch wirklich die Principien der reinen Vernunft, welche mit der Erfüllung des von ihnen vorgeschriebenen Moralgesetzes die Hoffnung der Glückseligkeit und zwar nothwendig verbinden?" K. erwidert: „Ich sage, daß ebensowohl als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch nothwendig sind, ebenso nothwendig ist es auch nach der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat". Somit wäre die Annahme einer moralischen Weltordnung theoretisch nothwendig.

Es ist somit das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich verbunden, aber nur in der Idee der reinen Vernunft. In einer intelligiblen Welt läßt sich das Verhältniß so denken als nothwendig, wenn jeder sich in seinen Grenzen nur nach dem Willen der Einheit bewegt. Aber auch in einer andern Welt (sie wird hier zugleich als sittlich andere gefaßt) bleibt das Gesetz für jeden verbindlich, aber diese Einheit ist nicht in ihren Folgen da. Wenn man bloß Natur (theoretisch und praktisch gefaßt) zu Grunde legt, läßt sich das Verhältniß der Einheit von Tugend und Glückseligkeit nicht erkennen, sondern es darf nur gehofft werden,

wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, als Ursache der Natur zu Grunde gelegt wird.

Gehofft werden? Von dieser Natur? Nein! Die Sinnenwelt (II. 627) verheißt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit nicht. — Nur aus dem Lauf der Naturgesetze könnte sie entspringen. Allein der kümmert sich nicht um die Würdigkeit zur Tugend. — Diese Harmonie ist nur möglich in einer intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. (Sollten da freilich noch Neigungen zu befriedigen sein? Wird da noch der Wunsch nach solcher Glückseligkeit sein?) Eine solche Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sammt einem Leben darin, **muß** die (theoretische) Vernunft annehmen oder die moralischen Gesetze (die Ideen und Principien der praktischen Vernunft) **als leere Hirngespinste** ansehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzungen wegfallen würde. — (So heißt es also hier; später wird es anders.) — Daher kommt es nun, daß jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht. Das könnte nicht sein, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihren Regeln verknüpften und also Verheißung und Drohung mit sich führten. Das könnten sie ja wieder nicht thun, wenn sie nicht in einem nothwendigen Wesen, als dem höchsten Gut, lägen, welches eine solche Zweckmäßigkeit und Einheit allein möglich machen kann.

Diese Erkenntniß der moralischen Gesetze als der Gebote Gottes und zwar eines einigen allervollkommensten, allweisen, allgewaltigen, allgegenwärtigen, allwissenden (II. 628), mit den in Folge davon entstehenden Gefühlen der Furcht und Hoffnung, ist reine Religion. Sie ist so nothwendig wie das Sittengesetz. — Es ist nothwendig, daß unser ganze Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde. Daß dies geschehe, ist unmöglich, wenn die (theoretische) Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetz, welches eine bloße Idee ist, eine wirksame Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unserm höchsten Zweck genau entsprechenden

Ausgang, es sei in diesem oder in einem andern Leben, bestimmt. Also ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den **ganzen** Zweck, der einem jeden **vernünftigen Wesen** natürlich (hier das Geständniß, woher die Glückseligkeit importirt ist) und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, zu erfüllen (davon später Anwendung) im Stande sind.

Allein nun ist zu beachten: sowohl Erkenntniß- als Entstehungsgrund für die Religion sind nur die moralisch-praktischen Gesetze der reinen Vernunft (nicht auch die Empirie und die theoretische Vernunft?) und darum darf diese so gewonnene transscendentale (II. 629) Steigerung unserer Vernunft**erkenntniß** nicht rückwirken. Es darf vom Gottesbegriff aus nicht etwa die Religion nun als Wurzel der Sittlichkeit gefaßt werden, dann würde ja die Gültigkeit der praktischen Gesetze modificirt werden durch diese Einsicht in die transscendenten Verhältnisse. (Hat nicht K. sie eben davon abhängig gemacht?) Die Religion ist nur die Wirkung der praktischen Zweckmäßigkeit, welche uns die reine Vernunft auferlegt. — So ist auch hier wieder eine doppelte Neigung. Leider gewinnt die Letztere die Oberhand, wie wir sehen werden.

Das Verhältniß des theoretischen zum praktischen Element ist hier ganz klar, ich brauche nicht noch ausdrücklich darauf hinzuweisen. Wohl aber werde ich die Verschiedenheiten der Auffassung, welche in andern Werken hervortreten, bemerklich machen.

D. Auf welchem Wege gelangt die Kritik der praktischen Vernunft zum Religionsbegriff?

Durch Aufklärung der gewöhnlichen Denkweise des täglichen Lebens wird in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten das Resultat gewonnen: „Die reine pflichtmäßige Gesinnung ist die einzig moralisch werthvolle". Es wird etwas Empirisch-Gegebenes betrachtet und der Thatbestand festgestellt. Nun

beginnt die wissenschaftliche Sittenlehre oder die Moralphilosophie mit dem Erklärungsversuch dieser Thatsache und fragt: wie ist diese erfahrungsmäßig gegebene durchgehende Anschauung möglich? Diese Frage kann nicht wieder auf empirischem Wege gelöst werden, sondern durch transscendentale Erkenntniß a priori. So wird denn als Fundament der Sittenlehre festgestellt das reine Gesetz. Es ist das Princip des Willens. Der Wille ist das Vermögen, dasjenige zu wählen, was die Vernunft rein und unabhängig von — Erfahrung und Verstand? nein! -- von Neigungen als gut erkennt. (Kann die Vernunft auch abhängig sein von Neigungen?) Woher stammt nun das Princip des Willens, das Gesetz? Von Gott? Nein! Aus Autonomie! Der Mensch als Vernunftwesen gibt sich selbst als Sinnenwesen Gesetz. („Sinnenwesen" ist hier anders gefaßt als in der Kritik der reinen Vernunft, dort als „mit Anschauungsvermögen" hier als „mit Neigungen" begabtes Wesen.) Der Wille übt nicht nur überhaupt nach Gesetzen, sondern nach der Vorstellung von seinem selbstgegebenen Gesetz als praktische Vernunft **Kausalität** aus, welche in der Erfahrung sich zeigt. Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist daher einerlei.

In dem Abschnitt von den Antinomien der reinen Vernunft war der Begriff der Freiheit negativ bestimmt und denkbar erfunden worden. Hier wird er positiv gegeben. — Diese Freiheit ist nun allerdings ein Gesichtspunkt der Selbstbetrachtung in der gewöhnlichen Denkweise, dennoch ist sie nicht eine unmittelbare Thatsache des Bewußtseins, sondern etwas jenseits aller Erfahrung liegendes nur Intelligibles, das sich der Selbstbeobachtung gänzlich entzieht und wie alles, was Vernunftthätigkeit heißt, außerhalb des Erfahrungsverlaufs und vor aller Erfahrung zu denken ist. Darum wird sie auch transscendentale Freiheit genannt. So ist der Mensch als Vernunftwesen ein Glied der intelligiblen Welt und zugleich als empirisches Wesen ein Glied der Natur-Nothwendigkeitskette. Unter beiden Gesichtspunkten muß er sich betrachten. Die Gesammtheit der Gesetze, welche Wesen und Beschaffenheit einer Kraft oder eines (!)

Dinges an sich ausdrücken, nennt K. den Charakter desselben. So sind die Freiheitsgesetze, in individuo gefaßt, der intelligible Charakter. Er ist empirisch unbedingt, aber selbst die Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten, Bestimmungen und Handlungen des Menschen in der Erscheinung. Er ist also die Ursache des empirischen Charakters. Der empirische Charakter ist Erscheinungsursache der Begebenheiten, seine eigne Ursache ist der intelligible, bei aller Herrschaft der Nothwendigkeit im Gebiet der Erfahrung.

Wozu diese Lehre? Die Triebfeder ihrer Entwickelung ist die Schuldzurechnung. „Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen und eine andere Handlung ergeben haben". — Das ist nur möglich, wenn sich der Mensch durch einen intelligiblen Willensakt den intelligiblen Charakter selbst verschafft! Und das ist in der That so (VIII. 229). Alles, was der Willkür entspringt, ist Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze (VIII. 231). Aber wo kommen die unsittlichen Handlungen denn her? „Sie kommen auf Rechnung der ihre Grenzen überschreitenden Sinnlichkeit". — Was hat die Empirie mitten im principiellen Gedankengang der reinen Vernunft zu thun? Es mußte doch mindestens ein neuer Anfang gemacht werden! Auch das wundersame Vermögen des Gewissens führt K. ja als empirisch ein! Und wie kann der intelligible Charakter als Träger der sittlichen Gesetze böse sein? — Wir haben hier in nuce schon die Lehre vom radikalen Bösen! Diese Gedanken haben also K. schon so früh vorgeschwebt. Er nimmt sie ohne weiteres aus seinem Gedankenkreis heraus, obgleich sie noch gar nicht wissenschaftlich in diesem Zusammenhang von ihm eingeführt sind. —

Außer für die Idee der Freiheit sichert die Kritik der praktischen Vernunft auch für die Ideen der Unsterblichkeit (der Seele) und Gottes objektive Realität, und zwar werden sie vermittelst der Idee des höchsten Gutes als Postulate der reinen Vernunft nachgewiesen.

Aber wie kommt diese Idee des höchsten Gutes zu Stande? — Würde sie definirt als eine Vereinigung aller Menschen zur

Verwirklichung sittlicher Zwecke, so würde das nicht befremden, neben den stets auf die übrige Menschheit Rücksicht nehmenden Sitten-Principien: „Handle so, daß die Maxime Deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte". Das wäre im Gebiet der reinen Vernunft konsequent. Es folgt aus den Principien der praktischen Vernunft weiter nichts, als daß die Tugend das oberste Gut sei und somit auch das höchste Gut, das reine praktische Vernunft kennt und als Ziel steckt.

Auch K. giebt (VIII. 246) unwillkürlich zu, daß er den Begriff des vollendeten Gutes (consummatum) in die praktische Vernunft einschleppt. Aber woher? Die Kritik der reinen Vernunft antwortet ganz offen: „Aus der theoretischen Vernunft". Was heißt das? Der Glückseligkeitstrieb ist ja nichts Theoretisches. Hingegen die stillschweigende Grundvoraussetzung der Kritik der praktischen Vernunft ist der Gegensatz zwischen sinnlichem Trieb und Vernunftgesetz; und der sinnliche Trieb ist durch die unmittelbare Beziehung der praktischen Vernunft auf die Erfahrung um seine Stelle gekommen. Das rächt sich hier. Wir haben eine Einschleppung aus der Erfahrung und Empirie in die reine Vernunft. „Subjekt der Pflichtgesetzgebung ist das intelligible Wesen, trotzdem, daß es zugleich Sinnenwesen ist. Subjekt der Hoffnung des höchsten Gutes ist das intelligible Wesen nur weil es zugleich Sinnenwesen ist". (Ritschel, Lehre v. d. Versöhnung, Bd. I.)

Nun kommt dazu, daß K. bei der Pflichtgesetzgebung vollständig abstrahirt hat von den Ausführungsbedingungen. Die reine praktische Vernunft bezeichnet die unbedingte hinreichende Kausalität der Freiheit und ist ganz selbstständig in der Erzeugung ihres Gesetzes. Von irgend welchem Schwanken der Ausführung oder von Bedingungen war wenigstens systematisch nicht die Rede. Bei solcher Selbstgenugsamkeit ist gar nicht abzusehen, wie aus der bloßen praktischen Vernunft das Bedürfniß nach Gott aufkeimen soll.

Von diesem praktischen Vernunft-Standpunkt aus erscheint somit die Betrachtung der Gesetze als Gebote Gottes unmotivirt und als zufälliges Anhängsel der Sittlichkeit

und sie selbst und das Interesse daran, wenn es einmal da ist, gar nicht praktisch, sondern theoretisch motivirt.

Ist nun aber die Idee des höchsten Gutes nicht mehr eine Idee rein praktischer Vernunft, sondern theilweise empirisch begründet, so ist das Postulat der Gottesidee im Sinne Kants nicht mehr überzeugend, ist kein reines Vernunftbedürfniß mehr und so auch die Religion nicht mehr. „Wir stecken in dem Dilemma: entweder gilt die praktische Vernunft absolut und ist die hinreichende Bedingung der Moralität, dann geht Gottes- und Religionsbegriff nicht aus ihr hervor; oder Gottes- und Religionsbegriff gehen hervor, aber nicht aus den isolirten Principien der praktischen Vernunft, sondern aus der Totalität der K. im Sinne liegenden Bedingungen der Moral".

Auf diesem letzteren Standpunkt steht K. auch mit der Spitze seines vorgestreckten Fußes. Er hat wenigstens die Grundzüge einer empirischen Sittenlehre im Geiste gegenwärtig gehabt, wenn auch nicht ausgeführt und nicht in ihrer Bedeutung erkannt. Surrogate dafür sind einzelne sonstige Bemerkungen und vor allem die Lehre von den Triebfedern. In diesem Abschnitt denkt er das Gesetz und die Maxime, welche als Triebfeder wirkt, zusammen.

Freilich er trennt sie wieder und behandelt in schroffer Entgegensetzung zur Sinnlichkeit das reine Gesetz als erschöpfende Bedingung des moralischen Bewußtseins und Handelns. Dadurch macht er die Religion eigentlich überflüssig, nimmt ihr den praktischen Werth, läßt ihr nur den zufälligen praktischen Entstehungsgrund und erweckt die Vermuthung, es werde sich in seiner Religionslehre der Gedankengang auf eine Auseinandersetzung theoretisch-spekulativen Interesses zwischen seinen und anderweitigen Grundanschauungen über dies Gebiet handeln.

Die Probleme der theoretischen Vernunft sind zu Postulaten geworden und durch den Nachweis, daß sie einem a priori geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängen, objektiv gesichert. Nun ist die Anwendung der Kategorien des Verstandes auf dieselben als auf Dinge, die zwar nicht durch Anschauung gegeben, aber doch sicher vorhanden sind, (objektiv

gesichert), gerechtfertigt. So werden sie zwar nicht Erkenntnisse, wohl aber transscendentale Gedanken.

So ist die Vernunft im Besitz dieses Zuwachses, und so wird sie als spekulative Vernunft zur Sicherung ihres praktischen Gebrauchs negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd mit jenen Ideen zu Werke gehen, „um einerseits den Anthropomorphism als den Quell aller Superstitionen oder scheinbarer Erweiterung jener Begriffe durch vermeintliche Erfahrung, andrerseits den Fanatism, der sie durch übersinnliche Anschauung und dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten, welches alle Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind". (VIII. Abschnitt VII. der Dialektik.) — Dies geschieht sehr ausgiebig in der eigentlichen Religionslehre.

Es ist die Idee des höchsten Gutes (der besten Welt) zugleich Postulat des höchsten ursprünglichen Gutes, das ist Gottes. Es ist aber die Annahme Gottes nur eine moralische, d. i. praktisch nothwendige. Es kann nicht Pflicht sein, die Existenz eines Dings an sich anzunehmen, weil es bloß den theoretischen Gebrauch der Philosophie angeht. Und dennoch kann gesagt werden: Es führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion, d. h. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher durch sich selbst zufälliger Veordnungen eines freien Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst.

Wozu braucht die praktische Vernunft aber überhaupt einen Zweck? Ist es nicht genug, wenn sie gebietet? In der Vorrede zur ersten Auflage der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nennt er es „eine der Beschränktheiten des Menschen und seines ganzen Vernunftvermögens", daß er sich von allen Handlungen nach dem Erfolg umsieht, den er als Zweck setzen kann und in diesem Zweck etwas sucht, das er lieben kann. Dann entstände die Religion wohl gar aus einer dialektischen Verwechslung von Erfolg und Zweck? Die praktische Vernunft ge-

nügt nicht als Wurzel der Religion. Außerdem wie könnte sie so der Neigung nachgeben! Wie kann das Gesetz einen solchen Sprung machen, daß es sich aus diesem Bedürfnisse zur Annahme eines moralischen Endzwecks über seinen Bestimmungsgrund hinaus erweitert! Das Bedürfniß, zu den Pflichten einen Endzweck zu setzen, ist nicht so sehr von der praktischen als von der theoretischen Vernunft herzuleiten und von der Einheit der menschlichen Natur.

Die Moral ist nicht die Lehre, wie wir glücklich werden, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden. Nur wenn die Religion dazu kommt, tritt die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst wirklich theilhaftig zu werden, in dem Maße als wir darauf bedacht gewesen, ihrer würdig zu sein. Je lebendiger diese Hoffnung ist, um so mehr wird das höchste Glück gefördert, denn dazu geschicht der Schritt zur Religion. „Nun kann die Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden". „Das Princip, das hier vermöge der moralischen Anlage zur Annahme Gottes führt, ist subjektiv und als Bedürfniß und Beförderungsmittel praktischer Absichten ist es der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, das ist: reiner praktischer Vernunftglaube". Wäre die theoretische Vernunft im Stande, die ganze intelligible Welt zu erkennen, so wäre eine knechtische, nicht mehr eine moralisch freie Befolgung des Sittengesetzes die Folge.

E. Wie führt die Kritik der Urtheilskraft zum Religionsbegriff?

Gegenstand des Werkes ist die Untersuchung der Fähigkeiten, welche die Urtheilskraft besitzt. Was hat dies Geistesvermögen für eine Bedeutung?

Wir haben die rein theoretische und die praktische Seite der Vernunft kennen gelernt. Die praktische Vernunft hat vor der theorethischen den Primat. Die Gesetze der Freiheit sollen in der Natur, dem Erkenntnißreich der theoretischen Vernunft ausgeführt werden. Es soll somit die Entwickelung der Natur auf einen Zweck hinausgeführt werden. Daß die

Natur in ihrem intelligiblen Grunde muß zur möglichen Uebereinstimmung mit jenen Gesetzen angelegt sein, haben wir schon durch Postulat festgestellt. Es ist die Frage, ob sich irgend ein Anhalt finden läßt, daß die Natur selbst auf eine (nicht erst durch die von der praktischen Vernunft veranlaßten Eingriffe verursachte) Zweckbestimmung hinausweist. Läßt sich zwischen Natur und Endzweck eine Naturzweckmäßigkeit aufdecken? Aus den Empfindungen, der Materie der Anschauungen, könnte sie nicht genommen werden. Sie müßte aus den subjektiven Zuthaten unseres Erkenntnißvermögens stammen. Wenn sich nun ein Vermögen aufzeigen ließe, welches die Natur betrachtet und in sie hinein a priori solche Zweckmäßigkeit bringt, so hätten wir nicht nur eine Brücke von der Natur zur Freiheit, sondern auch von der theoretischen zur praktischen Vernunft, denn Zweck vereinigt Intelligenz und Willen.

Ein solches mittleres Geistesvermögen ist die Urtheilskraft. Sie ist im Allgemeinen (IV. 17) das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren. Allein dabei ist sie doch eine doppelte. Einmal steht sie unter den Gesetzen des Verstandes und ist eine bestimmende, wenn sie auf Befehl der Verstandesbegriffe unter das Allgemeine als das Gegebene das gefundene Besondere subsumirt, zum andern ist sie eine reflektirende, wenn sie für das Besondere, das gegeben ist, das Allgemeine erst sucht. Diese letztere hat ein allgemeines Princip, das sie sich selbst zum Gesetz giebt, die Naturzweckmäßigkeit. Sie kommt bei der Naturbetrachtung nicht aus mit der Mechanik, die aus den Verstandesgesetzen entspringt, sondern ordnet die Natur der Zweckmäßigkeit unter. Zur Erkenntniß freilich trägt sie dadurch nichts bei.

Die reflektirende Urtheilskraft theilt sich wieder in zwei Zweige, die ästhetische, welche die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen Zweckmäßigkeit nach einer Regel (und nicht nach Begriffen) betrachtet, wobei denn in der bloßen Betrachtung Einbildungskraft und Intelligenz harmoniren (IV. 36), und zweitens die teleologische, welche dem übersinnlichen Substrat der Natur Bestimmbarkeit durch das intellek-

tuelle Vermögen schafft. Sie sieht die Naturzwecke an als Darstellung eines Begriffs einer realen objektiven Zweckmäßigkeit, die wir durch Verstand und Vernunft logisch beurtheilen. Die ästhetische Urtheilskraft neigt mehr zur theoretischen Vernunft, die teleologische mehr zur praktischen; dennoch gehört auch sie (IV. 134) ihrer Besprechung und ihrer Anwendung nach zur theorethischen Philosophie. Eine Art Verbindung zwischen beiden bildet die Betrachtung der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

In der Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft geht K. über zum Religionsbegriff in folgender Weise:

Die teleologische Urtheilskraft sieht die Natur als zweckmäßig an. Soll man zu einem wirklich geschlossenen System der Zwecke kommen, so muß es ein letztes Glied in der Reihe geben, dem alle Naturzwecke als Mittel untergeordnet sind. Dies kann nur ein solches Wesen sein, dessen Dasein nicht Mittel für anderes, sondern sein eigener Zweck ist, das sich selbst zu seinem Zweck machen kann, mithin Zwecke setzen und die Natur diesen unterwerfen kann. Dazu ist der Mensch, weil er Intelligenz und Willen hat, allein fähig.

Der letzte Zweck der Natur am Menschen ist nicht Befriedigung seiner Triebe, seine Glückseligkeit; dann dürfte sie dem Menschen nur wohlthun und würde in Wirklichkeit ihren Zweck verfehlen. Der Zweck der Natur ist der Mensch als intelligibles Wesen, das frei nach selbstgegebenen Gesetzen handelt.

Das wäre das letzte Glied der Reihe. Nun kommt es aber auch noch auf eine oberste Ursache an. Diese kann aufgesucht werden auf dem Wege der Physik oder Moralteleologie. Wenn man auf dem Wege der physikalischen Teleologie zurückschreitet, kommt man auf intelligente Naturkräfte, auf verständige Urwesen, also zur Dämonologie; aber zu einer Einheit gelangt man nicht, wenigstens nur mit Einbuße der Intelligenz und Weisheit dieses obersten Wesens auf dem Wege Spinozas. Und es ist ja wohl auch klar, daß man die oberste Ursache nicht bestimmen kann ohne Einsicht in den letzten Weltzweck, also nicht ohne Moralteleologie, denn der freie gute Wille ist der letzte Weltzweck.

Das Sittengesetz bestimmt für den Menschen a priori seinen höchsten Endzweck, das höchste Gut (IV. 352), die Glückseligkeit als Folge der Tugend. Das muß der Mensch zu seinem Endzweck machen. Dazu muß er die Natur denken als zweckmäßig für die moralische Freiheit. Allein, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Kausalität verknüpfen, als die der Natur, so stimmt die praktische Nothwendigkeit nicht mit dem theoretischen Begriff von der physikalischen Möglichkeit der Erreichung dieses Endzweckes, denn die Möglichkeit der Erreichung der Tugend ist zwar a priori dogmatisch gewiß, aber die Erreichung der Glückseligkeit ist theoretisch problematisch (und also kein Postulat rein praktischer Vernunft), also müssen wir mit der Freiheitskausalität eine andere weitere Kausalität verbinden, die auf dasselbe hinwirkt; wir müssen die Welt als durch einen moralischen Welturheber eingerichtet und gelenkt denken, der auf allen Punkten dem Begriff Gottes gleich kommt.

Indessen ist das ein teleologisch-reflektirendes Urtheil, es ist demnach zwar theoretisch, hat aber nur allgemein subjektive Bedeutung. „Gott ist kein Objekt der Erfahrung und auch keinem vergleichbar, darum ist sein Dasein weder durch einen logischen Vernunftschluß noch durch Analogie beweisbar. Das Dasein Gottes ist nicht bedingt, darum giebt es von ihm weder einen Wahrscheinlichkeitsbeweis noch einen hypothetischen Vernunftschluß". Die einzige unter den Ideen, deren Existenz auch theoretisch feststeht, ist die Freiheit (IV. 375). Sie ist ein scibile, befindet sich unter den Thatsachen. Es läßt sich ihr Vorhandensein in der Erfahrung darthun. Die Objektivität aller übrigen Ideen gründet sich erst auf sie. Die auf das praktische Vermögen der Freiheit gegründete Ueberzeugung ist praktische Gewißheit, ist Glaube und zwar Glaube aus Vernunftbedürfniß.

Jetzt haben wir einen Gottesglauben. Die moralischen Endzwecke des Menschen erscheinen nun als göttliche Gebote und zwar werden sie als solche geglaubt. Dieser moralische Glaube ist Religion. Es ist mithin alles Wissen von Gott nur aus Moral, nur als Religion möglich. Es ist

unserm Geistesvermögen nur möglich, das Wesen Gottes denkbar, nicht erkennbar zu machen. Die Theosophie, welche das letztere will, übersteigt die menschliche Erkenntniß, erzeugt Ueberschwenglichkeit und vernunftverwirrende Begriffe, macht die Religion zur Magie und Theurgie mit dem Wahn, das göttliche Handeln begreifen und beeinflussen zu können.

Die Moralteleologie führt zum moralischen Glauben und dadurch in den Brennpunkt der echten in der menschlichen Vernunft selbst gegründeten Religion. „Die moralische Regel kann auch ohne Religion auskommen, aber mit ihrer Endabsicht nicht, wenn sie nicht die Vernunft in Ansuchung derselben im bloßen lassen will, (!) und gesetzt, ein Mensch überredete sich, es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildete hielte. Den Zweck, den er in der Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hat, den muß er allerdings aufgeben, oder will er auch hierin dem Ruf seiner sittlichen Bestimmung treu bleiben, so muß er in praktischer Absicht (pflichtmäßig) das Dasein eines moralischen Welturhebers annehmen, um sich von der Möglichkeit des letzten Zweckes einen Begriff zu machen".

Was ist denn nun reiner Vernunftglaube? Er ist ein habitus, die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntniß unzugänglich, für die Vernunft theoretischer Seite aber unumgänglich nöthig anzunehmen ist, soll sie die praktischen Endzwecke anerkennen. Er ist der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen. Er ist Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes, das die Erreichung seines Endzweckes gebietet und somit die Erreichbarkeit verspricht und somit unsere (theoretische) Vernunft berechtigt, die einzigen Bedingungen, unter welchen sie sich diese Erreichbarkeit als möglich denken kann, für wahr zu halten, wenn gleich die Möglichkeit der Ausführung für uns nicht einzusehen ist, folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen.

Dieser Glaube bezieht sich nur auf den praktischen Gebrauch; denn nur durch diesen wird die Objektivität der praktischen Ideen erwiesen und ohne ihn würde bei dem Mangel an theoretischen Beweisen ein stetes Schwanken zwischen praktischem Gebot und theoretischem Zweifel stattfinden. So ist also eine Wurzel der Religion die Einheit der Person, in welcher sich praktische und theoretische Vernunft befinden, und sie selbst eine Brücke zwischen beiden. Ist die theoretische oder die praktische Vernunft allein allmächtig in einem Menschen, so ist Religion nicht da.

„Ungläubig ist der, welcher den Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, die Gültigkeit abspricht. Er urtheilt dogmatisch. Ein dogmatischer Unglaube kann aber mit in der sittlichen Denkungsart herrschenden Maxime nicht zusammen bestehen. Einem Zweck, der für nichts als Hirngespinste *erkannt* wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten.

F. Welchen Gewinn für die Lösung unserer Frage haben wir aus diesen Untersuchungen?

Fassen wir zunächst die Bestimmungen zusammen, welche wir über das Wesen der Religion erhalten haben, so ist einmal die Religion allgemein bestimmt als *Erkenntniß* der Pflichten und Gesetze als Gebote Gottes. Ist unter diesen Gesetzen und Pflichten die Erreichung des höchsten Gutes mit verstanden, so ist sie nothwendig als reiner *Vernunft***begriff**, im andern Fall ist sie entbehrlich, auch ohne sie ist die Erreichbarkeit der praktischen Ziele und Gesetze dogmatisch gewiß. Im ersteren Fall ist sie 1. moralischer Glaube und 2. Hoffnung, als ersterer praktisch gewirkt und praktisch wirksam, als eine *Maxime des Fürwahrhaltens* dessen, was die *theoretische* Vernunft braucht, um mit der praktischen zusammen bestehen zu können; als letztere eine Ueberzeugung, daß etwas *geschehen werde*, daß der höchste moralische Endzweck durch Mitwirkung Gottes erreicht werde, somit ist sie ein Produkt der praktisch beeinflußten theoretischen Vernunft, die nun auch das Geschehen auf die praktisch gegebene Welt ausdehnt. — So wäre die Religion bereits ein Produkt des Willens und der Erkenntniß. —

Es ist in ihr auch Gefühl. Wie mit dem Freiheitsgesetze das Gefühl der Achtung vor dem Gesetze und der Menschenwürde sich verband, so sind auch mit der Religion wie mit allen Geboten Gefühle verbunden, die der Furcht und Hoffnung (dies Wort bezeichnet eine Ueberzeugung und den darauf gerichteten Willen und das davon veranlaßte Gefühl), weiter der wahrhaften Ehrfurcht, mit welcher wir die zur Ausführung des Endzweckes unserer Bestimmung zusammenstimmende höchste Ursache in unsere moralische Ansicht aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen. (IV. 391 nota.)

„Die Bewunderung der Schönheit der Natur als Berührung durch die mannichfaltigen Zwecke der Natur haben etwas dem religiösen Gefühl Aehnliches an sich, sie scheinen durch Erregung der moralischen Idee der Dankbarkeit auf das Gemüth zu wirken". (Dabei beruht das religiöse Gefühl auf auf einem Vernunft-Bedürfniß, das ästhetische auf einem Vernunft-Zustand.) — So sind in der Religion alle Geisteskräfte vereinigt, sie ist gewissermaßen die Krone des Ganzen, welche nun nichts mehr trägt, frei zum Himmel aufstrebt, aber durch ihr Dasein die Vollkommenheit und das Nebeneinanderbestehen der sie fundamentirenden Stämme und Zweige erst möglich macht.

Was gehört zum Inhalt der Religionslehre?

Religion entsteht erst, wenn der Gottesidee Realität gesichert ist; es müssen Gott die Eigenschaften der Allmacht, Weisheit, Allgegenwart, Allwissenheit zukommen. Er muß die Welt nach sittlichen Zwecken geschaffen haben und zur Erreichung des sittlichen Endzweckes hinleiten, muß endlich nach Maßgabe der Sittlichkeit die Glückseligkeit ertheilen und dazu ein Herzenskündiger sein. Das wäre der Inhalt etwa der Religionslehre, soweit sie die Religion betrifft, insofern sie moralischer Glaube und Hoffnung ist. Die andere Seite der Religion, die sich nicht auf die Zwecke, sondern auf die Norm der Sittlichkeit bezieht, könnte nur eine Lehre von den als Geboten Gottes betrachteten Geboten der praktischen Vernunft sein und würde sich von einer Sittenlehre kaum unterscheiden; beide würden Vorschriften des guten Lebenswandels geben. —

Daß K. seine Religionslehre damit ausfüllen werde, können wir nicht erwarten. Nein, die andere Seite der Religion, die nicht vom Thun des Menschen und von praktischen Pflichten, sondern von anderen Wesen und deren Verhältnissen und Thätigkeiten handelt, wird den Stoff ausmachen. Sie wird Verhältnisse von „als objektiv existirend gesetzten Dingen" denkend zu erkennen haben, wird von Seiendem, nicht von zu Thuendem zu sprechen haben, darum muß der Zug der ganzen Darstellung ein theoretischer werden und auch der Zweck des Ganzen kann ein theoretischer sein, wenn es eben nur ein Versuch ist, sich in diesem gleichsam in Rohbau und äußern Umrissen für sie faktisch hingestellten Gebäude wohnlich einzurichten, sich die pflichtmäßig angenommenen Verhältnisse denkend zurecht zu machen und so das System zum Abschluß zu bringen; wie ja auch die Dachkonstruction in Ordnung muß gebracht werden, wenn sie auch nicht die Festigkeit des Mauerwerks erhalten kann. Einen praktischen Zweck wird die Religion und die Religionslehre für K. in den Momenten haben, wo er die praktischen Gesetze und Principien nicht für selbstgenug hält. Sie sollten die ausnahmslose Regel sein, aber sie treten nicht nach Gebühr hervor.

G. Daraus folgt, daß in der Ausführung der Religionslehre die Vernunfteinheit in den Vordergrund treten muß.

Würde K. in seiner Religionslehre den angegebenen Inhalt entfalten, der der Religion der reinen Vernunft zukommt, so würde er sich in den angedeuteten Richtungen bewegen. Allein er giebt ihn nicht sofort. Die Tendenz ist nicht eine von innen heraus entwickelnde, sondern eine kritische. Er kritisirt — nicht etwa ein der Religion zu Grunde liegendes Geistes-Vermögen, wie das doch in den anderen Kritiken der Fall war, sondern das „kirchliche System der Dogmatik" in seinen Begriffen, „wie weit es nach theoretischer und praktischer Vernunft möglich ist", d. h. wie weit es 1. aus reiner Vernunft hervorgeht, und wie weit es 2. mit ihren Ergebnissen stimmt. Es wird also eine Vergleichung von Be-

stimmungen über Seinsverhältnisse entstehen und einzelnen Bestimmungen des kirchlichen Systems im kritischen System nur der Rang von Postulaten oder gar nur Problemen angewiesen werden; einzelne werden als gar nicht aus reiner Vernunft stammend aber als mit ihr vereinbar, andere als auch nicht mit ihr vereinbar erkannt werden. Wir haben nicht mehr eine transscendentale Untersuchung vor uns, sondern die Ergebnisse der durch transscendentale Untersuchung geläuterten und richtig begrenzten Vernunft werden als einheitliches kritisches System **der** reinen Vernunft gefaßt und an ihnen andere fremdartige Erkenntnisse geprüft. Wie der Gegensatz der Dignität zwischen den Ergebnissen theoretischer und praktischer Vernunft zurücktritt, so schwindet auch der Gegensatz zwischen dem thoretischen und praktischen Vermögen der Vernunft aus dem Gesichtskreis, sie werden als **eine** reine Vernunft gegenübergestellt einer fremden Erkenntnißquelle der Offenbarung.

In dieser Beziehung, in der Ueberwindung und Zusammenfassung des Gegensatzes zwischen praktischer und theoretischer Vernunft, geht die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" wohl noch weiter als die Kritik der Urtheilskraft. Dort wurden die Verbindungslinien gezogen zwischen den beiden äußersten Flügeln, es wurde das Centrum hergestellt. Dort entstand die Religion dadurch, daß nicht bloß die Natur, sondern auch die durch praktische Vernunft gestellten Aufgaben und gesetzten Objekte, die Moral, sich der Zweckbetrachtung der teleologischen Urtheilskraft unterwerfen mußten. So wurde der „Endzweck der praktischen Vernunft und der Moral" aus einem entbehrlichen und „aus menschlicher Beschränktheit" entspringenden Gedanken zu einem nothwendigen Vernunftbegriff und mit ihm die „Religion"; und schon dort hätte stehen können, was in der Vorrede zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft sich findet: „Die eigentliche Frage der Religionslehre ist: was kommt bei unserm Rechthandeln heraus?" Die Erreichung des Rechthandelns ist nicht der Zweck, es wird vielmehr als Objekt und Gegebenes vorausgesetzt.

Doch das sind ja nur Vorausbemerkungen und indirekte Schlüsse. Es fragt sich, ob dieser Einheitsstandpunkt und dieser

theoretische Zug in der scheinbar so ganz in's Gebiet der praktischen Vernunft gehörigen Religionslehre auch wirklich beibehalten ist und sich nachweisen läßt.

II. Schreiten wir zu diesem Nachweis! Wird er möglich sein?

K. selbst behauptet es; nicht nur durch die Form der Frage (in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Rel. i. d. Gr. d. bl. Vern.): „Wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen nach theoretischer und praktischer Vernunft möglich?" nicht nur in der Vorrede zum Streite der Fakultäten: „Nicht als wollte ich die Religion aus bloßer Vernunft ohne Offenbarung andeuten, sondern daß ich nur dasjenige, was in dem Text der Bibel auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, in einem Zusammenhang vorstellig machen wollte (der Zweck ist also ein systematischer). Die heilige Schrift und die positive Religion ist nicht unwesentlich, weil sie dem theoretischen Mangel (hier in dem Sinn des Denkens) des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht leugnet, über den Ursprung des Bösen, den Uebergang vom Bösen zum Guten, die Gewißheit im guten Stande zu beharren zu ergänzen dienlich ist und so zur Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses (also der theoretischen Vernunft) mehr oder weniger behülflich ist". In der Rel. i. d. Gr. d. bl. Vernft. selbst lesen wir X. 142: „Es wäre aber doch den Knoten durch eine praktische Maxime zerhauen statt ihn theoretisch aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. Zur Befriedigung des letzteren Ansinnens kann Folgendes dienen". Derartige theoretische Auflösungen und weiter Abschnitte, worin die theoretische Vernunft läuternd thätig ist, bilden einen großen Theil des Inhalts des Buches. Auch wenn einmal ein Knoten praktisch zerhauen ist, dient das nur der Tendenz des Ganzen, welche eine philosophische Vergleichung, also eine theoretische ist. — Vom Religionsbegriff selbst heißt es (X. 221), „daß er erst durch Schlüsse heraus vernünftelt werden müsse. „Die Moral (Vorrede) bedarf keinerlei Religion und keines Befehles der

Gottheit, sie bedarf auch keiner Zweckvorstellung, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, wenigstens keiner als Grund des Handelns".

Wie sehr begünstigt dies unsere Aufstellungen! Ist das aber denn die durchgehende Ansicht von der Religion in diesem Werk? Nein, so scharf spricht sich K. nicht überall aus. Manchmal scheint er sogar das Gegentheil zu sagen und ganz auf die Seite der „Praxis" und „praktischen Vernunft" überzutreten. — Der Grund dieses Scheins ist leicht ersichtlich. Der Religionsbegriff selbst hat ja zwei Seiten, wie wir sahen, eine praktische und direkt moralische, wenn er sich auf die Norm der Sittlichkeit bezieht, und eine theoretische nur mittelbar praktische, wenn er sich als Hoffnung auf den Endzweck der Sittlichkeit bezieht. Nun diese beiden Seiten unterscheidet K. nicht scharf. Ihr Verhältniß ist ja eigentlich so, daß die erstere die Folge der zweiten ist. Es werden in dieser Beziehung aber Prädikate, die nur der ersteren zukommen, von der zweiten ausgesagt und umgekehrt. — Bündig und deutlich faßt er den ganzen Begriff zusammen, wenn er sagt: „Die Religion ist ihrem Inhalt nach eine rein moralische Beziehung auf die Freiheit des Subjekts, verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zweck Effekt verschaffen kann und bezogen auf die Dauer des Menschen, die diesem ganzen Inhalt angemessen ist". Nun aber finden sich folgende weitere Bestimmungen: „Trotz seiner unendlichen Fruchtbarkeit setzt dieser Begriff so wenig theoretisches Vermögen voraus, daß man jedermann praktisch hinreichend überzeugen kann. Das Minimum von Theorie, die Möglichkeit, daß ein Gott ist, ist genug; der Begriff ist rein und unveränderlich, enthält nichts als Gesetze, das ist solche Principien, deren unbedingte Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also als durch reine Vernunft offenbart annehmen können". Die Religion der reinen Vernunft ist eine rein moralische Religion des guten Lebenswandels (Ist sie seine Folge oder sein Grund?), sie ist nicht ein Inbegriff auf Gott bezogener Pflichten, besteht nicht in dem Wissen und Erkennen dessen (X. 158), was Gott zu unserm Seligwerden thue oder zu thun habe, sondern in dem, was wir

thun müssen, um dessen (der Seligkeit oder der Gnadenwirkung X. 175 nota?) würdig zu werden; daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht auch zur Ergänzung unserer Unvollkommenheit geben müsse, ist alles, was wir sagen können". „Das übersinnliche subjektive Princip der Moral in uns ist die reine religiöse Gesinnung; aus ihrem Gesetz sehen wir nichts das Verhältniß von Ursache und Wirkung Betreffendes ein". (Der kategorische Imperativ ist allerdings kein assertorischer, und darum giebt es keine Erkenntniß (!) im strengen Sinn, wohl aber Theorie im gewöhnlichen Sinn!) Wir finden durch diese Citate und Aussprüche die obigen Bemerkungen gerechtfertigt.

Wie bestimmt aber K. weiter das Verhältniß der beiden Seiten der Religion?

„Zur wahren Religion gehören Tugendlehre und Gottseligkeitslehre (X. 220), allein letztere ist kein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, daß sie mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke gekrönt werde, denn die Gottseligkeitslehre kann für sich nicht den Endzweck der sittlichen Bestrebungen ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen bessern Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken, dadurch, daß sie die Erwartung des Endzweckes verheißt und sichert, dazu jene unvermögend ist". In der Sittlichkeit handelt es sich um die Würdigkeit zur Glückseligkeit, in der Religion um die Würdigkeit zur Gnade, welche dem Menschen über seine Schuldigkeit ein Verdienst zukommen läßt (X. 175), (das dann die sittliche Würdigkeit zur Glückseligkeit herstellt).

Diese „Stärkung" bestimmt K. an einer Stelle, wo er sich dem Druck der faktischen Verhältnisse nicht entziehen kann, näher als ein Hervorgehen der moralischen Besserung aus der Religion: X. 238 nota versteht er unter Erbauung die moralischen Folgen aus der Andacht des Subjekts und zwar die Folgen auf die wirkliche Besserung des Menschen.

So geht auch nach dieser Darstellung die Religion aus Verstand und Willen hervor, ist theoretisch fruchtbar und praktisch stärkend. Das Gefühlsmoment tritt mehr zurück, ist aber auch

vorhanden. Außer der eben erwähnten „Andacht" werden noch (X. 220) Furcht Gottes als Achtung vor dem Gesetz und Liebe Gottes aus eigener freier Wahl und Wohlgefallen am Gesetz zu ihr gerechnet. Hierher dürfte auch zu rechnen sein (X. 239) die Stelle: „Wenn gleich sich im Gemüth zuweilen auch auf das Moralische wirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann".

Wenn die Religion so gefaßt wird als ein einheitliches Produkt aller Geisteskräfte und als das Band, das sie regelt in ihrem gegenseitigen Verhältniß, so wird auch in der Religionslehre die reine Vernunft als eine Einheit betrachtet werden, es werden die vom transscendentalen Idealismus gesetzten schroffen Unterschiede zurücktreten und das Denken d. i. „Theoretisiren" der Vernunft, mehr in dem Vordergrund stehen. Daß dies Verhältniß nicht durchgängig offen vorliegen wird, sondern vielfach unterbrochen und verdunkelt werden wird, versteht sich von selbst.

Gehen wir dazu über, zum Beweis unserer Aufstellungen nun K's Hauptschrift über die Religionslehre „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" im einzelnen zu betrachten. Es fällt uns dabei zunächst die äußere Zusammenhangslosigkeit der Abschnitte des Buches auf. Da ist kein genetischer Faden. Es ist etwas außerhalb der reinen Vernunft Liegendes das Eintheilungsprincip. Das ist das kirchliche System der Dogmatik; dessen Inhalt, Zusammenhang und Begründung muß vorausgesetzt werden. Es hat viel Empirisches und Historisches in sich. So wird auch K. nicht umhin können, die Gedanken, welche er sich darüber gebildet, heranzuziehen. Er wird das Historische und Empirische entweder anerkennen als auch in seinem System möglich und natürlich, oder verwerfen als falsch oder als vorübergehendes Moment, oder endlich umdeuten und akkommodiren. Daß die ganze Schrift dadurch etwas Zerrissenes bekommt, läßt sich wohl nicht in Abrede stellen.

Der erste Abschnitt handelt vom **radikalen Bösen in der Menschennatur.**

Wir haben vor uns eine theoretische Untersuchung über einen Gegenstand praktischen Gebiets. Von einer Beziehung des Bösen auf Gott findet sich keine Spur. Der Abschnitt trägt den Charakter der Sittenlehre, nicht der Religion. Das ganze Interesse richtet sich auf die Fragen: was und wie ist das Böse?

In dem ersten Kapitel: Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur, werden die empirischen mit den Gesetzen der praktischen Vernunft bei der Ausführung konkurrirenden Triebfedern und Bedingungen berücksichtigt. Es sind im „empirischen Menschen" an sich gute Anlagen für die „Thierheit" und für die „Menschheit"; aber in der Erfahrung finden sie sich anders ausgebildet, da sind Laster aufgepfropft. — (Erkenntnißgrund für das Böse sind also die Erfahrung und die praktische Vernunft, doch letztere in anderem Sinne als für die Idee Gottes.) — Woher das? Ist denn die dritte Anlage für die „Persönlichkeit", die besteht in der Empfänglichkeit für die Achtung vor dem moralischen Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür und die den Menschen zu einem vernünftigen, zurechnungsfähigen Wesen macht, die noch dazu getrieben wird durch den absolut gebietenden kategorischen Imperativ, ist die nicht stark genug, die untern Anlagen zu beherrschen und den Charakter der freien Willkür, welcher ja erworben werden muß, zu einem guten zu gestalten? Die Erreichung der Tugend ist ja dogmatisch gewiß! — Erfahrungsmäßig wird sie nicht erreicht, im Gegentheil man entfernt sich von ihr! Was sind da für Hindernisse? Wie kommt das? K. antwortet vorläufig: „Der Mensch (Rekurs auf die Einheit des Subjekts) kann die beiden ersten Anlagen zweckwidrig brauchen". Dieser Gebrauch stammt aus Maximen und der Grund ihrer Abweichung vom moralischen Gesetz ist der Hang zum moralisch Bösen auch bei denen, welche den Handlungen nach bene morati sind; auch sie sind nicht moraliter boni.

Also der Grund des Bösen ist eine subjektive Maxime des Handelns, ein Hang. Nun lautet die weitere Frage nicht: Wie läßt er sich überwinden? sondern theoretisch: woher stammt er? wie ist er beschaffen? — Er ist eine Umkehr des Ver-

hältnisses der Triebfedern, eine Stellung der sinnlichen Triebfedern in das Uebergewicht. Wie entsteht er? „Die That der Aufnahme einer obersten allgemeinen Maxime gegen das Sittengesetz begründet den Hang zum Bösen, aus welchem die einzelnen Thaten herfließen. Diese That ist eine intelligible bloß durch Vernunft erkennbare und kann nicht ausgerottet werden". Aber wie kann die Vernunft ihre eigne Unterordnung sich zum Gesetz machen? Wie ist es möglich, daß sie nicht den Willen hat, dem Trieb zu widerstehen? Das wäre ja eine Beherrschung und Bestimmung der moralischen Autonomie und des intelligiblen Ich durch das Sinnliche, durch das empirische Ich; eine Bestimmung des Dinges an sich durch die Erscheinung! Nein, das ist dieser Hang auch nicht; er ist nicht Bosheit sondern nur Verkehrtheit. Woher kommt, was ist diese Verkehrtheit? Es muß doch der homo noumenon die Veranlassung derselben sein.

„Wenn die Vernunft diese Verkehrtheit nicht wollte, könnte sie nicht sein". Liegt also in der Vernunft selbst, im intelligiblen Ich eine radikale Verderbniß? Der Grund des Bösen kann, wie nicht in der Sinnlichkeit, so auch nicht in einer inneren Verderbniß der moralischen Gesetze gebenden Vernunft liegen. Die praktische Vernunft muß noch vorhanden sein in ihrem Inhalt und in ihrer Kraft. So kann also nur in den zu ihrer Ausübung und Kausalität nöthigen Bedingungen der Fehler liegen? Die Werkzeuge müßten fehlerhaft sein? Dann läge der Fehler am Baumeister Das kann nicht sein. — Die Frage ist also unauflöslich! Der Vernunfturſprung ist unerforschlich, und den Zeitursprung einer freien Handlung zu suchen, ist Widersinn! Es muß allerdings die böse Maxime als Akt spontaner Willkür hingestellt werden, allein der Begriff der intelligiblen Freiheit bietet nichts zur Erklärung dar; er ist vielmehr der letzte Grund der Anerkennung des Gesetzes, und die Thatsache der Zurechnung der vorhandenen Sünde bewährt nur den Begriff der Freiheit. In der intelligiblen Freiheit liegt nicht einmal der Grund der Möglichkeit des Bösen. So scheitert also der theoretische Lösungsversuch der Ursprungsfrage; jedenfalls aber muß er, der Ursprung, ein geistiger und innerlicher sein.

Wie soll dies Hinderniß der Wirksamkeit des kategorischen Imperativs und der Entstehung richtiger Maximen weggeschafft werden? Zweierlei Wege sind denkbar. Entweder der Mensch muß, wie er durch seine eigene intelligible That aus einem guten zu einem schlechten geworden ist, so sich wieder umkehren können und die verstärkten Hindernisse durch verstärktes Wollen überwinden, oder er kann durch Gnadenwirkungen wieder restituirt werden, so daß die Beihülfe Gottes nicht nur zur Erreichung der Glückseligkeit, sondern auch der Tugend faktisch nothwendig wäre. Allein dann würde die Stellung der Religion ja eine andere, als im kritischen System zuläßig ist, dann würde ja die Sittlichkeit auf ihr beruhen. Darum entscheidet sich K. für das Erstere. Der Mensch muß wieder umkehren können. Es ist Forderung der praktischen Vernunft, also muß es möglich sein. „Die praktische Vernunft zeigt uns auch die Möglichkeit der eigenen Umkehr des Menschen, denn sonst würde sie selbst fallen". So wird also der Knoten praktisch zerhauen. Aber gleich wird, um diese Möglichkeit denkbar zu machen, die theoretische Vernunft wieder herbeigezogen. Wie ist die Umkehr möglich? In sofern ja die ursprüngliche Triebfeder zum Guten nicht verloren ist. Es ist nur die Wiedereinrichtung des richtigen Verhältnisses, die Wiederherstellung des moralischen Gesetzes als oberster Maxime nöthig. – Wie wird sich diese Wiederherstellung im empirischen „Ich" gestalten? Die zur Fertigkeit gewordene Maxime in Befolgung der Pflicht heißt Tugend. Die Tugend des empirischen „Ich", die virtus phaenomenon kann auch ausgeübt werden, so lange die Grundlage der bösen Maxime da ist, denn der Mensch kann nach dem Glückseligkeitsprincip legaliter handeln; sie wird erlangt durch allmäliche Reform der Gewohnheiten im Uebergang vom Bösen zum Guten.

Aber wie soll die virtus noumenon wieder erreicht werden? Die Schwierigkeit ist groß. Sie preßt K. Folgendes ab: „Wider die Zumuthung der Selbstbesserung bietet die zur moralischen Bearbeitung (ihrer selbst) verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei Unlauteres" d. i. Theoretisches (X. 59). Und doch kann die virtus noumenon,

„daß es keiner andern Triebfeder als der erkannten Pflicht bedarf", nur durch Revolution in der Gesinnung des Menschen bewirkt werden. Es muß der oberste Grund der Maximen durch eine unwandelbare Entschließung umgekehrt werden, und damit muß die moralische Bildung des Menschen anfangen. Nicht also mit der Besserung der Sitten, sondern mit der Umwandlung der Denkungsart und Gründung eines andern intelligiblen Charakters. (Das „nur etwas gesunden Menschenverstand, gar keine Kenntniß seiner Philosophie", das K. zum Verständniß dieser Schrift fordert, dürfte doch wohl nicht ganz hinreichen!)

Nun erheben sich theoretische Schwierigkeiten gegen das, was praktisch feststeht, diese aufzuhellen und zu beseitigen ist ein theoretisches Nebengeschäft (πάρεργον).

Es kann die Vernunft auch moralisch transscendent werden, sie kann sich im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß Genüge thun, (X. 60) bis zu überschwenglichen Ideen ausdehnen. Sie kann Forderungen setzen, als sich mit Nothwendigkeit als Postulate der praktischen Vernunft darstellend, welche sich in der That nicht als Grundlage oder Ausführungsbedingung mit Nothwendigkeit ergeben. Auch wenn solche Ideen nun denkend behandelt werden, können Verirrungen der über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft erfolgen. So ist eine Controle nöthig.

Es steht die Begreiflichkeit der Umwandlung sehr in Frage. — „Dem menschlichen empirischen Auge wird sie zwar immer nur als eine successive, also unvollkommene, erscheinen, dem Herzenskündiger aber als eine totale, denn die Zeitreihe ist vor ihm nicht". — „Nun wäre es darauf angekommen, nachzuweisen, daß der wiedergeborene Mensch bei der bloß empirischen, relativen Besserung, die er an sich erfährt, sein moralisches Selbstvertrauen realiter auf das göttliche Urtheil über den intelligiblen Grund seines Wesens zu begründen habe, denn der Rekurs an das göttliche Urtheil geschieht ja nur deshalb, weil der Werth der menschlichen Freiheit, welche die eigenthümliche Bestimmung des Menschen ausdrückt aber

nicht vollständig in die Erscheinung tritt, im Vergleich mit dem Komplex aller Erscheinungen, also mit den Naturgesetzen sicher zu stellen war, und es muß ja auch der Kampf des guten Princips mit dem Bösen nur darum unter religiösen Gesichtspunkt gestellt werden, weil derselbe in der empirischen Betrachtungsweise seiner Erscheinung nach gar nicht als solcher erkannt werden würde". Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit dieses Postulats religiöser Art wäre also nachzuweisen gewesen. Allein das würde solcher moralisch-transscendenter Vernunftgebrauch sein. Das Selbstvertrauen muß sich gründen auf die praktische Vernunft und auf die ersichtliche Besserung. Möglich ist es aber doch, daß diese nicht ganz ausreicht. Dann ist es doch nöthig, daß der Mensch thue, was er kann, wenn ihm etwas durch höhere Mitwirkunz ergänzt werden soll. Worin dies besteht, braucht er nicht zu wissen. — Aber das Bedürfniß es zu wissen ist da Daraus entsteht ein über seine eigene Möglichkeit **reflektirender** Glaube, der geduldet sein mag, aber sich nicht anmaßen darf, seine moralisch-transscendenten Ideen in die Religion einzuführen.

Wie praktische und theoretische Vernunft gleichwerthig und gleichgeachtet hier operiren, ist leicht ersichtlich; und daß in diesem Abschnitt eine (theoret.) Auseinandersetzung der Zweck ist, bedarf keiner weiteren Begründung.

Der philosophischen Religionslehre zweites Stück handelt vom **Kampf des guten und bösen Princips.**

Zwei solche Gegensätze, in einer Person sich zusammen befindend, können sich nicht ruhig vertragen. Sie müssen sich in stetem Kampf befinden. Nur Eins kann siegen. Obgleich aus dem bloßen Wollen und der bloßen Möglichkeit (potentia) in der intelligiblen Freiheit noch nicht die Fähigkeit (actus) der Umkehr aus der intelligiblen Freiheit an sich folgt, so hat doch das gute Princip die Kraft und den Anspruch dazu. — Es werden der Kampf und die Chancen des Ausgangs dargestellt. Sie gründen sich auf Rechtsansprüche.

Warum hat das gute Princip Aussicht auf Sieg? Weil es eng zum Wesen des Menschen gehört, ja dasselbe eigentlich

ausmacht, weil es ursprüngliches Besitzrecht hat, und alles im Menschen auf dasselbe angelegt ist. Das Böse dagegen existirt nur parasitenähnlich und hat sich eingedrängt.

Das Gute gehört zum Wesen des Menschen. Das ist schon erwiesen in der Kritik der praktischen Vernunft. Hier wird der Gedanke noch einmal aufgenommen mit besonderer Beziehung auf ein sittliches Ideal eigenthümlicher Beschaffenheit, welches im Kampf gegen das Böse den Sieg sichern soll durch die Thatsache seines Vorhandenseins.

Aus der Kritik der Urtheilskraft ist uns noch bekannt, daß allein die sittliche Idee der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit als Zweck der Welt betrachtet werden kann. Diese Idee der moralisch ganzen Vollkommenheit liegt nun in der menschlichen Vernunft. Sie wird zum Ideal gemacht und individualisirt Das transscendente Ideal wurde an den Anfang der Welt gestellt als Urgrund und Regent, dies neue Ideal kommt an das Ziel als höchste Aufgabe; wie jenes alles leitet, so leistet dieses alles, was an ethischen Schwierigkeiten nur denkbar ist. Es wird realisirt, hypostasirt, personificirt und so Objekt des praktischen Glaubens, als unser Vorbild. Es ist reiner Vernunftglaube, bedarf keines Beispiels und keiner Erfahrung (sic!). Wer unter ähnlichen Prüfungen, wie sie beim Ideal gedacht werden, glaubt ebenso fest sittlich zu bleiben, wie das Ideal, der kann es so ansehen, als wäre er der Gegenstand göttlichen Wohlgefallens.

Ist dies Ideal denn erreichbar? Bei Natur-Begriffen muß nachgewiesen werden, daß dem Gedanken ein Objekt in der Erfahrung entspricht, oder es muß die Möglichkeit vorher bewiesen werden aus reiner Vernunft auf transscendentale Weise. Bei dem Ideal der praktischen Vernunft, dem höchsten Gut und Gott, lag der Nachweis der Realität in dem Bedürfniß, der Forderung selbst. Worin liegt nun bei diesem Ideal der praktischen Vernunft des unter empirischen Bedingungen sittlich und religiös lebenden Menschen der Grund der Objektivität? Auch nur in dem bloßen Postulat?

Wenn irgendwo, so sollte man hier erwarten, daß K. die Forderungen der Vernunft als empirisch und historisch erfüllt

aufzeigen würde. Er thut es nicht und hält das nicht für praktisch bedeutend: „In praktischer Absicht kann uns das doch nichts helfen, das Urbild muß doch in uns selbst gesucht werden". Ja, sieht denn K. dies Urbild überhaupt als objektiv und real praeter nos vorhanden an? Fast sollte man es meinen, wenn man liest: „Jenes Urbild sittlicher Vollkommenheit, in welchem Gott ewig des Zwecks der Welt gewiß ist, ist vom Himmel zu uns herabgekommen und hat die Menschheit angenommen". Zweifelhaft macht schon der Ausdruck: „Unter dem Typus der personificirten Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit sieht Gott den Wiedergeborenen als gut an". — Das moralische Vernunftideal wird als personificirt nur vorgestellt. Der praktische Glaube bezeichnet nicht den Glauben im religiösen Sinn, die Unterwerfung unter eine göttliche Ordnung, sondern das Selbstvertrauen. „So hat der Wiedergeborene den Grund seines Vertrauens in sich und die Zuverlässigkeit nur spiegelt sich in der abgeleiteten Vorstellung des göttlichen Wohlgefallens" (Ritschel V. L. I.), so hat die Religion nur eine zufällige Geltung und „das Subjekt der praktischen Vernunft kann die Spiegelung seines Werthes im Gedanken von Gott ebenso gut unterlassen als vollziehen," und die Religion ist somit eine Sache der Theorie.

Es erheben sich gegen die Möglichkeit des Sieges des guten Princips durch die Selbstumwandlung des intelligiblen Charakters nicht unerhebliche theoretische und praktische Bedenken. Sie müssen mit theoretischen Mitteln der Erörterung gelöst werden.

Die erste Schwierigkeit ist der unendliche Abstand des empirischen Zustandes von der Idee. Zur Lösung wird angenommen, daß die Angemessenheit in der Denkungsart liegen müsse.

Die gute Gesinnung ist veränderlich. Wie kann, wenn die böse Maxime aufgegeben ist, noch Schwanken möglich sein? — Zur Lösung wird ein Analogieschluß erlaubt, indem (in Erinnerung an die kurz vorhergehende Auseinandersetzung über die falsche Anwendung des zur Erklärung dienenden Schema-

tismus der Analogie als eines Schematismus zur Objektsbestimmung) zum Behuf theoretischer und erfahrungsmäßiger Sicherheit der Hoffnung das sittliche Verhalten selbst, die bisherige Befolgung der praktischen Gesetze als Erkenntnißgrund eingeführt wird. Aus Wahrnehmungen, aus Empirischem wird ein Schluß auf das Intelligible erlaubt: Bewährst Du Dich empirisch lange gut, so kannst Du auf Beharren im Guten, mithin auf Umwandlung des intelligiblen Charakters schließen. (Von der Wirkung auf die Ursache geht aber der theoretische Schluß!) Hier wäre wieder der Uebergang zur kirchlichen Rechtfertigungslehre indicirt gewesen. K. weist ihn ab, weil wir uns auf die constitutiven Principien des Uebersinnlichen nicht verlassen dürfen, sondern sie als regulative Principien des praktischen Vernunftgebrauchs und Handelns zu fassen haben.

Die dritte Schwierigkeit kommt von Seiten des Vernunftrechts: Der Mensch muß trotz der Wiedergeburt vor Gott verwerflich sein, wegen der alten Schuld! Die Frage ist offenbar specifisch religiös. Wir erhalten fast eine Deduktion der Rechtfertigung. — Die Schuld kann nicht von andern getilgt werden, sie haftet an der Person. Das Böse bringt eine Unendlichkeit von Gesetzverletzungen hervor, und somit würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben. — Wie kann einer verstoßen werden, der eine gute Gesinnung in sich neu gesetzt hat? Können denn die moralischen Folgen des ersten bösen Zustandes des intelligiblen Charakters, die Strafen, auch auf den Zustand nach der Wiedergeburt bezogen werden? Der Richterspruch des Herzenskündigers geschieht doch nicht aus dem empirischen Charakter sondern aus der Denkungsart! Und diese ist doch nunmehr ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens? — Wie muß da die Strafe gedacht werden, damit sie mit der Gerechtigkeit und dem Wohlgefallen übereinstimmt? Ist sie vor der Besserung nicht vollzogen, darf sie nach der Besserung nicht vollzogen werden, so muß sie in der Besserung geschehen. Wie ist es möglich, daß in der Sinnesänderung solche Uebel enthalten sein können, welche der neue gutgesinnte

Mensch als Strafe empfindet, wodurch für das vor ihm Verschuldete der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschieht? — Was ist die Sinnesänderung? Sie ist nur ein einziger intellektueller Akt, welcher die Verlassung des Bösen durch Uebergang in das Gute bewirkt, wobei freilich der empirische Charakter diesen plötzlichen totalen Umschwung nicht mitmachen kann; allein da die Wiedergeburt des intelligiblen Charakters den Grund des continuirlichen Fortschritts dieser empirischen Mangelhaftigkeit in's Gute enthält, vertritt sie als intellektuelle Einheit die Stelle des Ganzen, die Stelle der That in ihrer Vollendung. So ist also der Mensch noch eben derselbe seinem empirischen Charakter nach, und also strafbar vor seinem eigenen Gerichtshof, jedoch als intelligibles Wesen ist er vor seinem göttlichen Richter moralisch ein anderer. Diese neue Gesinnung in ihrer Reinheit muß wegen der Vereinigung mit dem alten Menschen leiden und so für diesen, indem sie ihm abstirbt, der göttlichen Gerechtigkeit genug thun So sind also mit der Wiedergeburt viele Leiden übernommen, sowohl in dem Akt selbst, als in seinen Folgen. — Von der empirischen Betrachtung aus erscheint diese Rechtfertigung als Gnade, von der transscendentalen aus als Vernunftvorgang.

Jetzt fragt K. sich selbst, aus welchen Motiven wohl diese Deduktion hervorgegangen sei.

Aus praktischen Bedürfnissen nicht, es ist nicht einzusehen, welcher positive Gebrauch davon zu machen sei, denn die gute Gesinnung ist schon da. Es ist also die Beantwortung einer spekulativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft der Vorwurf gemacht werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf Lossprechung von der Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen, ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, namentlich in moralischer Beziehung, nachtheilig sein könnte. (Hier werden zum ersten Mal in der „Religion innerhlb. d. Gr. d. bl. V." Strafe und Schuld auf Gott bezogen! —) Nur das in die Gesinnung aufgenommene Ideal kann an Stelle der That gelten; alle Expiationen sind damit ausgeschlossen. Als Grundfrage der

Religion hatte K. angegeben: „Was darf ich hoffen?" Jetzt kommt er darauf zurück und fragt, was sich denn der Mensch am Ende seines Lebenswandels zu versprechen habe. Zur Beantwortung greift er wieder zu dem oben schon erwähnten Schematismus der Analogie. „Der Mensch muß, um das beurtheilen zu können, seinen Charakter wenigstens einigermaßen kennen". Er kann von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewußtsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern kann nur durch seinen wirklich geführten Lebenswandel den Grad der Güte seiner Gesinnung abnehmen. Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntniß befragt, so beurtheilt er sich streng. — Hier schließt K. die Untersuchung auffällig unbefriedigend, praktisch im gewöhnlichen Sinn, mit der Frage: „Was meint der Leser wohl, wird der Mensch von seinem künftigen Schicksal urtheilen nach seinem bisher geführten Lebenswandel?"

Das gute Princip fordert also: Aufnahme des moralischen Ideals in die Gesinnung, beharrliches Fortschreiten und Wachsthum im Guten, stellvertretendes Leiden. Das sind allerdings praktische Forderungen und Aufgaben, aber wie viel Theorie hängt daran! Die reine praktische Vernunft stellte ihre Forderungen unabhängig von aller Neigung, Sinnlichkeit, Theorie und allem Bedürfniß und allem Zweck. Hier haben wir eine praktische Vernunft, welche beeinflußt ist von einer theoretischen Begleiterin, der der empirische sittliche Zustand und die Sünden- und Schuldlehre bekannt sind, und die ein darauf hin gedachtes Ideal hat.

Wir haben die Rechtsansprüche des dem Menschen innewohnenden Princips betrachtet. Durch die bloße Idee vertreibt es die Sünde. Wir erwarten nun eine gleiche „Dynamik" des bösen Princips. Allein es folgt nur Historisches. Im ersten Abschnitt war ja auch genug vom Bösen schon die Rede. Es kann die selbstverschuldete Verkehrtheit nur überwunden werden durch die Idee des Sittlich-Guten in ihrer ganzen Reinheit mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer

ursprünglichen Anlage gehöre und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten.

Hier ist nicht recht klar, wie das Verhältniß dieses sittlichen Ideals zu den reinen sittlichen Ideen der Vernunft praktischer Seite gedacht ist. Sodann ist wieder die Genugsamkeit der sittlichen Principien, die dadurch bedingte sittliche Isolirtheit und die Ueberflüssigkeit der Religion ausgesprochen.

Die Wunderfrage wird mit entfernten praktischen Beziehungen aus theoretischem Interesse besprochen. Daß der theoretische Glaube an Wunder nicht vor Gott wohlgefällig machen kann, ist aus dem Vorigen klar. Sind sie aber überhaupt möglich? — Giebt es Begebenheiten in der Welt, deren Wirkungsgesetze uns gänzlich unbekannt sind, so fällt allerdings die transscendentale Analytik und wohl auch die Aesthetik und mit ihr die Physik. (Denn die Thatsache würde K.'s Theorie umstoßen.) Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt gar nichts nütze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch zur Befolgung der Pflicht, denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern uns unwissend durch Wunder Veränderungen vorgehen? Man muß die Wunder entweder täglich oder nie zulassen. — Dies letztere ist anzunehmen, doch nur als Maxime unserer Beurtheilung. Denn Niemand kann die Einbildung seiner Einsicht so hoch treiben, daß er entscheiden könnte, ob nicht jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers bei der Wiederherstellung (!) der Pflanzen im Frühjahr erforderlich sei. — Für uns ist sie aber nur Erfahrung und Naturwirkung.

Das dritte Stück zu dem wir nun übergehen, handelt vom **Sieg des guten Princips** oder von der Kirche.

Im vorigen Stück war der Mensch im Kampf gegen das Böse als vollständig isolirt, aber dennoch auch so als des Sieges vollkommen gewiß betrachtet worden. Die Nothwendigkeit einer Kirche ist von diesem Standpunkt aus nicht einleuchtend. Jetzt stellt sich K. anders. Er nimmt die im Laufe des ersten Stückes verlassene empirische Betrachtung wieder

auf und betrachtet den Menschen wieder als Glied der Gesellschaft. Da heißt es nun: Der höchste Gewinn, den er in der isolirten Stellung erringen kann, ist, daß er frei von der Knechtschaft wird. Wenn er das aber auch erlangt, so ist er doch noch weiter den Angriffen des Bösen ausgesetzt. („Der ethische Naturzustand ist ein Zustand unaufhörlicher Befehdung durch das Böse, wobei sich die Menschen wechselseitig ihre moralische Anlage verderben".) Diesen Angriffen möglichst vorzubeugen — sie kommen ja aus dem menschlichen Zusammenleben — dient die Gründung einer Gesellschaft zu Tugendzwecken und Stärkung der Moralität, und ihr beizutreten ist Pflicht, so gut es Pflicht ist, das Böse zu bekämpfen. Der völlige Sieg des guten Princips kann nur durch Gründung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behufe derselben erreicht werden. „Es ist von der moralisch gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem einzelnen vorschreibt, überdies eine „Fahne", der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt!" „Es ist eine Idee davon in der menschlichen Vernunft, die ihre ganz wohl begründete objektive Realität hat, als Pflicht sich zu einem solchen Staat zu vereinigen". „Das Ideal bezieht sich also auf alle Menschen".

Diese Pflicht unterscheidet sich ihrer Art und ihrem Princip nach von allen andern ethischen Pflichten. Man sollte meinen, sie würde gleich der Pflicht Religion zu haben, nur für den gelten, der sie zur Beförderung seiner Moralität nöthig hat, allein sie ist allgemein gefaßt. Sie ist nicht als Pflicht des Menschen gegen sich selbst hingestellt, sondern als eine Pflicht gegen das menschliche Geschlecht, während doch sonst keine Pflicht zur Förderung fremder Vollkommenheit sondern nur fremder Glückseligkeit angenommen wird. Die Ausführungsmöglichkeit aller andern Pflichten ist dogmatisch gewiß, ob diese auszuführen in unserer Gewalt steht, wissen wir nicht. Sie setzt unterstützende Veranstaltungen eines höheren Wesens voraus. — (Das ist ein ganz neuer Beweis für das Dasein Gottes, und eine richtigere Ableitung der Religion aus der Sittlichkeit.)

Denken wir uns eine solche Gemeinschaft, ein Volk nach Tugendgesetzen! — Die Gesetze gehen auf Moralität, etwas Innerliches, also kann das Volk nicht Gesetzgeber sein. (Doch es trägt ja jeder das Ideal und die Pflicht in sich! Warum sind hier die praktischen Gesetze und Postulate nicht sich selbst genug? Warum heißt es hier nicht: „Du sollst, also kannst Du"?) Wiederum dürfen sie als moralische nicht ursprünglich vom Willen eines Höheren ausgehen, sonst entstände Heteronomie, „also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines gemeinen ethischen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch diese, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnung eines jeden zu durchschauen, um jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen lassen zu können". Dies ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Ein ethisches Gemeinwesen ist somit nur als Volk unter göttlichen Geboten denkbar.

Ein solches ethisches Gemeinwesen unter göttlicher Gesetzgebung ist, insofern es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, eine bloße Idee, dasselbe was wir unsichtbare Kirche nennen, deren empirisches Abbild, die sichtbare Kirche oder Gemeinde, mangelhaft ist. Die wahre Kirche wird also diejenige sein, welche das Reich Gottes auf Erden, soweit es möglich ist, darstellt. Die Erfordernisse müssen sein nach der Kategorientafel: Allgemeinheit und numerische Einheit, Lauterkeit, Freiheit, Unveränderlichkeit. Wegen der Schwäche der menschlichen Natur ist die Gründung einer solchen Anstalt auf den reinen Religionsglauben nicht möglich, (warum ist diese Instanz nicht gegen die Selbstbekehrung geltend gemacht?) also auch nicht die Erreichung der oben aufgestellten Merkmale. Vielmehr wird beim Versuch der Verwirklichung der Idee statt der reinen Vernunftreligion, wo jeder den Willen Gottes des Gesetzgebers in seinem eigenen Willen finden würde, (diesen hat freilich das Böse in Beschlag genommen) eine gottesdienstliche Religion sich einfinden, die immer statutarisch ist. Dabei muß dann der Wille des Regenten empirisch mitgetheilt werden

und zwar durch Einen, der diesen Willen kennt und den Menschen verwandt ist, also einen Mittler. Der bekannt gemachte Wille wird am besten schriftlich fixirt, nur muß der so entstandene Kirchenglaube sich stets seiner Bestimmung bewußt bleiben, überzugehen in den reinen Religionsglauben, welcher auch stets für den höchsten Ausleger des Codex angesehen werden muß, da er uns unsere Grundsätze zum Handeln erst kennen lehrt. Es müssen daher die Gelehrten und die Inhaber der Vernunftreligion sich in die Auslegung theilen, die Gelehrten darum, weil der Codex auch Historisches enthält.

Das Gefühl ist zur Auslegung gar nicht berufen. Es kann uns auch nicht eines göttlichen Einflusses auf die heilige Schrift versichern, weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache stattfinden kann, und in diesem Fall (der Schriftbetrachtung) ein etwa entstehendes Gefühl durch die Vernunfterkenntniß des moralischen Gesetzes verursacht würde. Ja selbst in dem Fall, daß ein göttlicher Ursprung des Gefühls möglich wäre, ist es Pflicht, ihm die Deutung des Ursprungs aus der Moral zu geben. — Nur durch das Verschwinden des historischen Glaubens, der Partikularkirchen und der Schriftgelehrsamkeit kann die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kirche erreicht werden. Die wahre Kirche besitzt allein den moralischen Glauben und dieser allein kann der seligmachende genannt werden.

Jetzt beginnt K. etwas davon zu merken, daß in seinem Religionsbegriff zwei verschiedene Bestimmungen sind, eine praktische und eine theoretische. Diese in ein Verhältniß zu setzen, dient die folgende Erörterung.

In dem seligmachenden Glauben sind zwei Bestimmungen der Hoffnung der Seligkeit enthalten, eine in Ansehung dessen, was der Mensch selbst nicht thun kann, nämlich seine geschehenen Handlungen rechtlich ungeschehen zu machen, die andere in Ansehung dessen, was er selbst thun kann und soll, nämlich in einem neuen pflichtmäßigen Leben zu wandeln. Von diesen beiden Bestimmungen muß, damit im Glauben Einheit sei, eine aus der andern ableitbar sein, entweder die hoffende aus der thätigen oder umgekehrt — Nun führt K. uns die

Antinomien des Glaubens vor. Die eine Ueberlegung führt aus praktischen Gründen darauf, daß der moralische Glaube (damit ist der „thätige" Theil gemeint) vor dem Ersten, dem Kirchenglauben, vorhergehen müsse. Die zweite Ueberlegung führt aus theoretischen Gründen darauf, daß man sich ja nicht bessern könne, wenn nicht die freudige Gewißheit da ist, daß die Schuld gesühnt ist, und man sich nun gleichsam als neu geboren ansehen kann und so in Folge der nun eingetretenen Vereinigung mit dem guten Princip einen neuen Lebenswandel beginnen kann.

Hätte im letzteren Fall die theoretische Position nicht eine eminente praktische Bedeutung? Wäre sie nicht die Lösung der Frage: was darf ich hoffen, um zu thun, was ich soll! — Allein dann würde der Glaube Pflicht und der ganze Lebenswandel Gnade! Diese Antinomie kann nicht durch Einsicht in die Kausalbestimmungen des menschlichen Wesens, der Ursachen, welche machen, daß der Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden, sie übersteigt das ganze Spekulationsvermögen der Vernunft; aber für das Praktische ist kein Bedenken, denn die „Annehmung" der Nothwendigkeit des vorhergehenden Glaubens ist bloß theoretisch nöthig, wir können die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen. So müssen wir uns damit begnügen, daß unter Voraussetzung der Besserung des Lebens allein ein seligmachender Glaube stattfinden kann und daß es praktisch nöthig ist zur Glückseligkeit, daß die Würdigkeit dazu vorausgehe.

Aber K. findet jetzt, daß dies das Zerhauen des Knotens durch eine praktische Maxime wäre statt eine theoretische Auflösung und giebt diese trotz der obigen Insolventerklärung nach. Die ganze Antinomie beruht darauf, daß eben dieselbe praktische Idee des in unserer Vernunft liegenden Urbildes in verschiedener Beziehung genommen durch einen Mißverstand für zwei verschiedene Principien angenommen wurde. Wäre nämlich beim Hoffnungsglauben eben dasselbe erschienene Urbild nur als Erscheinung gemeint, daß man glauben müßte: „Es hat einmal einen Menschen gegeben, der das und das gethan hat, um zu hoffen, daß wir selbst in einem neuen

Lebenswandel selig werden können", dann wäre die Antinomie da und wäre unauflöslich. Allein so ist es nicht, sondern bei dem Glauben an das Sünden tragende Urbild in der Erscheinung ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, gemeint, sondern das in unserer Vernunft befindliche Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen, weil es jenem gemäß befunden wird, das eigentliche Objekt des selig machenden Glaubens; denn, sollte der Glaube als eine magisch-mystische Kraft vorgestellt werden, oder als eine solche Wirksamkeit setzend, so wäre das der salto mortale der menschlichen Vernunft, denn es würde hinauslaufen auf die gänzliche Rathlosigkeit.

So ist denn bewiesen, daß die reine Vernunftreligion des guten Lebenswandels allein dem wahren Reich Gottes zur Grundlage dienen kann. — Ist erst diese Stufe erreicht, dann ist es auch nicht schwer, die Idee der Vernunft betreffend „die Vereinigung der Freiheit in Glaubenssachen mit der Glaubenseinheit" zu verwirklichen, schon jetzt kommt ihr als regulativem Princip objektive Realität zu.

In der historischen Darstellung der allmälichen Gründung der Herrschaft des guten Princips, erklärt K. auch die Lebensgeschichte Jesu als zur Religion innerhalb der bloßen Vernunft benutzbar, dagegen schließt er aus theoretischen Gründen, wegen Widersprüchen gegen seine Raum- und Materialitätsvorstellungen die Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte aus.

Bei der Auslegung des Weltendes wird das Reich Gottes als ein moralisches durch bloße Vernunft erkennbares vorgestellt.

In jedem Glauben stößt das Nachforschen hinter der inneren Beschaffenheit auf ein Geheimniß, das als etwas Heiliges ein moralisches, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein muß und für den praktischen Gebrauch muß hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimnißvolles nicht für den theoretischen, in dem es wohl von Einzelnen gekannt aber nicht öffentlich bekannt werden kann. Diese Geheimnisse gehören einem reinen Vernunftglauben an, nur unter der größten Noth sind sie für geoffenbart anzu-

nehmen. Jeder hat sie in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen. Solche Geheimnisse sind: die Art, wie die sittlichen Gesetze bloß durch praktische Vernunft verbindlich sein können; weiter die Freiheit, ihr Grund ist unerforschlich, er ist uns zur Erkenntniß nicht gegeben, wie alle ersten Gründe; weiter das, was Gott zur Verwirklichung des höchsten Gutes thut, seine Weltschöpfung und Weltregierung. Zum Behufe der gläubigen Annahme der moralischen Beziehungen Gottes, müssen wir seine Beschaffenheit so denken und annehmen, als es zu diesem Verhältniß in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist. Der Erkenntnißgrund dafür sind aber nur jene moralische Beziehungen.

Nun folgt eine Construktion und gegenseitige Begrenzung der Eigenschaften Gottes. Gott will in einer dreifachen Qualität gedient sein. Gott ist der Berufer der Menschen in einen ethischen Staat. Die Genugthuung und Erwählung werden auf ihn bezogen. Er will nicht wie ein menschlicher Despot sondern drei verschiedene moralische Qualitäten vereinigend gedacht sein. — Wo bleibt die Schöpfung? Die unbedingte Unterwerfung unter die Gesetze Gottes setzt seine Schöpferschaft voraus, und die Herrschaft über die Bestimmung der Naturgesetze ebenso, obgleich sich das mit unserer praktisch erwiesenen Freiheit theoretisch nicht vereinigen läßt. Die Schöpfung ist also blos Vorstellung einer Idee der praktischen Vernunft (genauer der Religion), während sich freie geistige Wesen nicht als geschaffen denken lassen. Sie, die Schöpfung, löst sich hier in der Trinitätsbesprechung in die Berufung auf.

Diese drei Gedanken der Berufung, Genugthuung und Erwählung, in welche die praktische Vernunft die Trinitätslehre umdeuten muß, sind für die theoretische undurchdringlich, und das würden sie sein, selbst wenn sie offenbart werden sollten, da wir ja auch nicht die Ursachen erkennen können, aus welchen Freiheit vorhanden ist, und aus welchen die geschichtlichen Handlungen, die nach Freiheitsgesetzen geschehen, hervorgehen.

So wird denn die Trinitätslehre durch die praktische Vernunft (es ist hier die ganze reine Vernunft mit diesem Worte gemeint) in dieser Gestalt offenbart: „Daß der Mensch durch das moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er auch das Zutrauen gegen diesen guten Geist durch unauflösliche Achtung vor demselben und die Hoffnung, wie es auch zugehe, ihm genug zu thun, in sich finde, daß er die Hoffnung mit dem Gebot zusammenhaltend sich, als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert, beständig prüfen müsse".

Hierauf folgt noch der Versuch einer Trinitätskonstruktion aus der Liebe.

So ist denn die göttliche Wirkung in der Natur- und Geschichtsregierung das Vernunftgeheimniß, auf welches der Vernunftglaube hinausläuft. Ebenso unbegreiflich ist freilich das Vorhandensein des bösen und guten Willens.

Das vierte Stück der philosophischen Religionslehre handelt vom **Dienst und Afterdienst** unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum.

Daß die ganze Tendenz auf Läuterung ausgehen werde, läßt sich erwarten. Es wird die regulative Idee: „Daß der Kirchenglaube schließlich zum reinen Vernunftglauben führen müsse" durchgeführt in Anwendung auf die erfahrungsmäßigen Zustände der Partikularkirchen. Es muß daher aller Kultus, soweit er nicht die moralische Besserung als ausdrücklich ausgesprochenen Zweck hat, sondern zunächst auf Gott geht, als Afterdienst erklärt werden.

Nur durch Religion kann ein Reich Gottes unternommen werden. Gott muß ein Stifter dieses Reiches in irgend welcher Weise sein. Er ist insofern Urheber der Konstitution. Die Menschen aber sind, als freie Glieder und Bürger, Urheber der Organisation. Diese muß nach reiner Vernunft geschehen. Nun gestattet der reine Vernunftglaube nur eine Idee von einer Kirche. Diese Idee kann nicht die Vorstellung von „solchen" enthalten, welche die öffentlichen Geschäfte der Gemeinschaft besorgen und sich als Diener der Kirche von der Gemeinde unterscheiden, sondern in der Idee sind alle Diener gleich und alle ihre Diener.

In jeder historischen Religion macht aber der reine Vernunftglaube die eigentliche Religion aus. Wer ihm huldigt und erst seine Pflicht als göttliches Gebot anerkennt und dazu die Möglichkeit der Offenbarung zuläßt, nicht aber ihre Nothwendigkeit fordert, der ist reiner Rationalist. (Unter dieser ratio ist hier die ganze Vernunft zusammen begriffen.)

Es könnte eine Religion möglich sein, die ihrem Inhalt und Wesen nach Vernunftglaube d. h. natürlich wäre, aber doch geoffenbart wäre. Sie würde offenbart sein, weil die menschliche Vernunft so früh nicht darauf gekommen wäre. Sie wäre unvertilgbar und brauchte sich um ihre Erhaltung nicht mit besonderen Mitteln zu bemühen. Dagegen könnte es auch eine Religlion geben, die nur auf Offenbarung sich gründet, diese müßte sich durch schriftliche Fixirung eine feste Fortpflanzung sichern.

Betrachten wir die christliche Religion als solche Vernunftreligion, so würden dennoch zu ihrer Verwirklichung eine Anzahl empirischer Bedingungen gehören, vor allen Dingen ein Stifter. Die Stiftung findet K. in der Bergpredigt. Es ist aber in die christliche Religion im Fortschritt der Zeit ein Element gekommen, das sie als gelehrte Religion kennzeichnet, und einen Glauben zeigt, der sich auf Geschichte stützt, und nicht ein an sich freier sondern von der Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter ist. Dieser darf nicht der herrschende sein, sonst tritt Afterdienst ein und man hält die Statuten, die aus der menschlichen Kirchen-Organisation stammen, für wesentlich zum Dienst Gottes überhaupt. Das aber ist ein Religionswahn. Was ist sein allgemeiner subjektiver Grund? Der Anthropomorphismus in praktischer Beziehung. — Dabei spricht K. ganz von empirischen Dingen, von Mitteln sinnlicher Art zur vermeintlichen Erhöhung und Kräftigung intellektueller, (also die ganze Vernunft als Einheit gefaßt) das ist: moralischer Ideen und von Mitteln zur Unterdrückung sinnlicher, dem Moralischen widerstrebender Triebfedern. Gleich darauf bringt er wieder eine Aufklärung über den homo phaenomenon und noumenon damit, daß

er in der Hervorbringung einer moralischen Handlung mehrere Kausalitäten unterscheidet: wir können nämlich in den Erscheinungen unseres intellektuellen Princips, das ist bei der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch freie Willkür, dem Gesetz entgegen oder ihm zu Gunsten wirken, so daß Ursache und Wirkung als sittlich gleichartig vorgestellt werden. — Nun setzt er das subjektive Princip der Moralität mit der reinen Religionsgesinnung gleich. — So ist denn alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch vermeint thun zu können, um Gott wohlgefällig zu werden, bloßer Wahn und Afterdienst.

Die Vernunft läßt in Ansehung des Mangels an eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Trost. Möglicherweise ergänzt Gott unsern Mangel; wie, maßt die Vernunft sich nicht an zu bestimmen.

Es muß jeder Kirchenglaube neben den statutarischen Sätzen, deren er für jetzt nicht gänzlich entbehren kann, zugleich ein Princip in sich enthalten, die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel herbeizuführen. Wo das statutarische Moment vorschlägt, wird das Pfaffenthum das Regiment führen, da ist Heuchelei und Untreue die Frucht. Soviel liegt an der Versetzung der Ordnung der Principien. Soll denn nun in der Kirche der reinen Religion der Inhalt der Lehre immer nur Gottseligkeits- oder Tugendlehre sein? Die erstere (die Hoffnungslehre) enthält zwei Bestimmungen, die über das Moralische hinausgehen und darum gefährlich sind, noch dazu ist sie überflüssig; es besitzt vielmehr der Mensch das nie von uns gemuthmaßte Vermögen, über die größten Hindernisse in uns Meister zu werden.

Wie soll man sich entscheiden, wenn das statutarische Gebot der reinen Vernunft widerspricht? Nach dem Gewissen! Folgt eine Theorie des Gewissens. Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist. Man soll nichts auf die Gefahr hin wagen, daß es Unrecht ist. Das Bewußtsein, daß eine Handlung, die ich unternehme, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung Recht oder Unrecht

sei, entscheidet der Verstand (!) oder wie es einige Zeilen weiter heißt, die praktische Vernunft. Im Gewissen richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich die Beurtheilung der Handlung mit Sorgfalt übernommen habe. Es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft. Nur zu Gunsten der reinen Religion kann das Gewissen eintreten; also nie für die Gnadenwirkungen. Diese sind transscendent und eine bloße Idee, welche selbst nur in praktischer Absicht anzunehmen, sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar ist. Gäbe es solche gänzlich unerkennbare Gnadenwirkungen, so könnte sich der Mensch höchstens durch seinen Wandel derselben würdig machen, nicht aber durch ein Gnadenmittel sie erlangen, dessen Begriff in sich selbst widersprechend ist. Es ist ein Wahn, daß, wovon wir uns selbst durch die Vernunft keinen Begriff machen können, wir doch in unsere Vernunftbegriffe aufnehmen müßten. So wird denn auch das Gebet als praktisch unnütz erfunden, theoretisch als unmöglich und undenkbar aufgezeigt und selbst vom Gottesbegriff aus für ungerechtfertigt erklärt.

So bleibt denn nur die Religion der reinen Vernunft, wie wir sie schon vorher aufgestellt hatten. Sie genügt auch zur Ueberwindung des Bösen. Eine Bereicherung oder Vertiefung des Religionsbegriffs ist nicht erfolgt.

Wir haben gesehen, wie manchfach verzweigt, in wie vielfachen Verhältnissen gegenseitiger Dienstbarkeit und Unterordnung die aus verschiedenen Vernunftvermögen entsprungenen Gedanken des kritischen Systems hier durcheinander angewendet werden und wie sie dem fremden Gedankenkreise gegenüber als gleichberechtigt, als gleichzuberücksichtigen und als gleichwerthig dargestellt und gebraucht werden, als Produkte einer reinen Vernunft, wie sie als Inhalt des a priori dem a posteriori entgegentreten. Wir haben weiter gesehen, wie nicht nur die Tendenz der Schrift „Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vrnft.“ vorzugsweise eine theoretische ist, sondern auch das Interesse

an der Religion selbst, sofern sie als Lehre ausgestaltet ist, hier in dieser Schrift mehr theoretisch ist, als in der Kritik der reinen Vernunft und der Urtheilskraft. So manches kräftige Wort auch die praktische Vernunft noch dazwischen spricht, wir haben Theorie; allerdings solche, die nur dazu dient, sich selbst wegzuräumen und entbehrlich zu machen; Theorie nicht in dem Sinne des Erkennens sondern des Denkens, des dialektischen Ausgleichs von Gegensätzen, des Hypothesenmachens und der Auflösung von Schwierigkeiten.

Die theoretische Vernunft schafft für die praktische Raum. Die Praktische nöthigt der theoretischen Annahmen auf. Die Theoretische muß, um diese Postulate brauchen, denken zu können, neue Annahmen machen. Diese neuen Annahmen haben eine Rückwirkung auf die Praktische, sie sichern ihr erst Sinn und Zweck. Schon in der Kritik der reinen Vernunft trat uns das Geständniß entgegen, daß die Religion entspringe aus der Einheit des Subjekts, aus dem Umstand, daß theoretische und praktische Vernunft in einem Wesen vereinigt sind, und eine Harmonie zwischen beiden da sein müsse, damit Einheit der Person da sei. In der Kritik der praktischen Vernunft entsprang die Idee des höchsten Gutes aus dem Umstand, daß Gesetz, Trieb und Denken in einem Wesen vereinigt sind. Eine strenge Unterscheidung zwischen den beiden angenommenen Vernunftvermögen oder genauer eine Trennung ließ sich wohl auf den beiden äußersten Flügeln mit dem Schein einiger Konsequenz durchführen, allein das Gebäude wurde ausgebaut, es wurde ein Centrum gefunden, es wurde entdeckt, wie sich diese beiden scheinbaren Extreme gegenseitig berühren, das Gleichgewicht halten, sich mit einander ausgleichen, einen Boden gemein haben; es wurde die Verbindung hergestellt, auf welche der transscendentale Idealismus drängte, es hatte in der Religionslehre die gesammte reine Vernunft ein einheitliches Produkt, was Wunder, wenn K. nun auch die ganze reine bloße Vernunft als Einheit faßte. Den Vorwurf des Brechens mit seinem System kann man ihm darum kaum machen. Das lag im Keim des Ganzen und darum mußte es in der Frucht sich zeigen.

Und so wollen wir, wenn wir auch beim K.'schen System oft seufzen möchten: „Zwei Seelen fühl' ich, ach, in meiner Brust" nicht vergessen, daß Verzweiflung an der Einheit sich doch auch hier nicht findet. Es findet sich Tendenz, Streben nach ihr, Ansatz zu ihr, wenn auch nicht ihre Wirklichkeit.